فضاءات

العدد 45 - يوليو (ناصر) 2009

www.fadaat.com.ly

فضاءات

للفكر والثقافة والنقد

العدد الخامس والأربعون **45** ◆ ناصر (يوليو) 2009 ◆ تصدر شهريا عن دار الأصالة والمعاصرة



دار الأصالة والمعاصرة للنشر والتوزيع

مكتب بنغازي: محمد المالكي، هاتف: 9092855 61 (218)

مكتب تونس: وليد الزريبي، هاتف: 96824005 (216)

مكتب المغرب: إدريس علوش، هاتف: 67672579 (212)

لوحة الغلاف (ظل القافلة) للفنان إليكسي كرابوخين

المشرف العام

أ. أحمد إبراهيم منصور

رئيس التحرير

د. عبدالمنعم المحجوب

مدير التحرير

جمال التركي

منسق التحرير

محمد الزيات

المراسلات باسم إدارة التحرير: fadaat@journalist.com

طرابلس، الجماهيرية العظمى، ص. ب: 91470، هاتف: 3403694 (21 218+)

◆◆◆

◆◆◆

الإخراج والتنفيذ: **تانيت**

tanit@africamail.com

ثمن النسخة

الجماهيرية: ديناران ◆ تونس: 2 دينار ◆ الجزائر: 20 ديناراً ◆ المغرب: 15 درهماً ◆ مصر: 10 جنيهات ◆ السودان: 30 جنيهاً ◆ موريتانيا: 200 أوقية ◆ الأردن: 2 دينار ◆ سوريا: 100 ل س ◆ الكويت: ديناران ◆ الامارات: 20 درهماً ◆ البحرين: 3 دنانير ◆ قطر: 20 ريالاً ◆ عُمان: 3 ريالات ◆ اليمن: 25 ريالاً ◆ دول العالم: 5 يورو ◆ الاشتراك السنوي: 40 يورو (شاملة الشحن) ◆ للإشتراك أو الإعلان: الاتصال بإدارة التحرير.

المحتويات

■ تقديم

الوجود كمقاومة

مدير التحرير

أن نقاوم يعني التأكد من صحة القلب، ومن ذلك المتأصّل فينا.. داء الأمل.

محمود درويش

نستأنف – بدءًا من هذا العدد – إصدار مجلة فضاءات بشكل منتظم، وقد تهيّأ لها من الأسباب ما يجعلها مشروعاً ثقافياً جماهيرياً متميزاً، يرى بوضوح، ويتقدّم بثبات.

كنا – منذ إصدار أعدادنا الأولى – التزمنا التأسيس في الجذري والمختلف، أمام كل لحظة، وفي كل منعطف، ولعل هذا الوعي هو ما فرض علينا مراجعة أسئلتنا من جديد، ونحن نقف في دوامة التغيرات التي تصيب العالم: الثقافية منها، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وما يعصف بحال الأمة ومصيرها من مُحدِقات.

فمنذ أن أقصت الثقافة فكرة ادّعاء امتلاك الحقيقة، أو تقديم الإجابات، أصبح رهانها الحقيقي تفكيك الإجابات الجاهزة

بالمزيد من الأسئلة، عبر النحت في الصعب والمختلف، حيث مقالع الصخور: المهمَّش، والمجنَّب، والمسكوت عنه، وحيث التقدّم حثيثاً إلى بديل إنساني يكتشف فيه الإنسان آدميته، ويحقق فيه ذاته.

من هنا تأتي مشروعية التساؤل، حول ماهية الثقافة: هل هي مجرد حقل معرفي وتحليق حرّ ومحايد؟ أم هي فعل عضوي يرتبط بمصير الجموع، ويرتبط بفهم الوجود كمقاومة، ويعلن المقاومة عن الوجود.

إن المعركة الراهنة التي لا يمكن إغفال الانخراط فيها هي معركة ضد تحريف الذاكرة ومصادرتها، وضد تشبيح الخصوصية، معركة من أجل الخروج عن كل أكاذيب كولونيالية العولمة، وشعوذة الحيوان الاستهلاكي، وعلى الثقافة أن تراهن على الذهاب نحو أقاصي الانتماء والفهم، وأن تحصّن الذاكرة الجماعية، وأن تلغّمها وتنضجها لتصبح غير قابلة للإبطال، غير قابلة للمساس بها.

ولكي لا تموت الأمهات، ولكي يكون لأبنائنا غداً الحق في الحياة، علينا أن نرفع سقف المقاومة، وأن نغيّر منطقها لكونها ليست معطاة، وإنما هي صيرورة دائمة التكوّن والانعطاف. الثقافة هي «ما يبقى للإنسان عندما يفقد كل شيء».

هذا هو منطق المقاومة الذي يتحدي ضدّه الداخلي، ويقف في وجه التناقضات الداخلية والخارجية، ليعلن أن المثقفين العرب محكوم عليهم أن يكونوا مقاومين وحرّاساً للذاكرة، ذلك هو شرط وجودهم.

❖❖

الطغيان نسقاً ثقافياً

محمد كريم الكواز*

لم يؤلّف بيدبا الفيلسوف كتاب «كليلة ودمنة» من تلقاء نفسه، لم يؤلفه محبةً في التأليف، وإنما استجابة لرغبة، عبّر عنها دبشليم ملك الهند،[1] ولكن الملك والكاتب كانا في سياقات أنتجت الكتابة، كما أن هناك نسقاً، عمل على الظهور في النص المكتوب، لم يكن الملك يرغب في الكتابة دون سبب، ولم يكن الكاتب يستجيب دون سبب أيضاً، لنقرأ إذن سياق كتابة «كليلة ودمنة»، مستمدين معلوماتنا من مصدرين:

أحدهما علي بن الشاه الفارسي، أو بهنود بن سحوان، وهذا شخص نكرة، يكاد يكون وهماً، يتناقض اسماه المذكوران إلى حد الافتعال، لكن مقدمته أصبحت لازمة لكتاب «كليلة ودمنة»، لا تخلو منها طبعة من طبعاته، لا يمكن حذف مقدمته، باعتبارها خارجة عن صلب الكتاب، وهي تقدم معلومات قيمة في التعرف له، أو هي تغوص إلى السبب الذي من أجله وُضع.

والآخر ول ديورانت، مؤلف «قصة الحضارة»، وهو مرجع

---

* د. محمد الكواز، أستاذ الدراسات الإسلامية، الجامعة الأسمرية.

مشهور من مراجع التاريخ، فصّل في دراسة حضارات الشرق، وأفرد للهند معلومات وافية في السياسة والفنون والآداب، ولكنه لم يقترب من الكتاب، بل لم يذكره ضمن تاريخ الهند، أو ضمن آثارهم، لهذا سنقرن بينهما.

ضمن استيلاء الإسكندر الأكبر على الأرض مشارقها ومغاربها، كانت الهند في طريقه، فدخلها والتقى بجيش الملك «بورس»، فهزمه وأبقاه على الهند تحت مُلكه، لما رأى من شجاعته وبلاغته، وبعد سبع سنين تحررت الهند تحت سلطة «تشاندرا جوبتا» الشاب الشريف الذي ينتمي إلى طبقة الكشاترية المقاتلة، كان «من أروع من يثير الخيال في تاريخ الهند من الرجال»، وكان وزيره «كوتيلا تشاناكيا» السبب في تنظيم جيش التحرير، وإعلان التخلص من الغازي، وقيام «مدنية مساوية للمدنية اليونانية».

كان زمام الحكم الوزير، وهو برهمي ماكر، «عرف القيمة السياسية للدين، لكنه لم يتخذ من الدين هداية خلقية»، ويقول ديورانت: «هو شبيه بدكتاتوريي هذا العصر، في إيمانه بأن كل الوسائل لها مبررات، ما دامت تنتهي إلى صالح الدولة؛ وكان غادراً لا يزجره من نفسه ضمير، إلا إزاء مليكه؛ فقد خدم «تشاندرا جوبتا» في منفاه وفي هزيمته، وفي مغامراته وفي دسائسه، وفي اغتياله للناس وفي نصره، واستطاع بفضل حكمته ودهائه، أن يجعل مُلك سيده أعظم ما عرفته الهند في تاريخها كله». الملاحظ أنه رأى أن يدوّن آراءه في السياسة والجيش، وأن «الرواية لتنسب إليه كتاب «أرذاشاسترا» وهو أقدم كتاب مما بقي لنا من الأدب السنسكريتي».(2)

في رواية علي بن الشاه الفارسي، الإطار العام نفسه، الإسكندر يقتل «فور» الملك الهندي الذي خرج لملاقاته، وينصب عليهم رجلاً من ثقاته، ولكنهم يثورون عليه بعد مدة، ويملكون عليهم «دبشليم» وهو من أبناء

ملوكهم، لكنه، لما رأى خضوع الملوك من حوله له، ويبدو أنه أخضعهم لسطانه، أساء السيرة مع رعيته، فظلم وعتا وطغى، وهنا يبرز الفيلسوف «بيدبا» فينصحه ويرشده إلى الطريق الصحيح، فيسجنه أول الأمر، ثم يدنيه ويسمع كلامه ويستوزره، ويكفيه بيدبا النظر في أمور الرعية، وفي أمور الأعداء ومحاربتهم، فينصرف إلى النظر في الكتب، وهنا يأمره الملك بالكتابة، رغبة منه في أن يخلد ذكره، قال دبشليم: «وقد أحببت أن تضع لي كتاباً بليغاً تستفرغ فيه عقلك، يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها، وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية على طاعة الملك وخدمته؛ فيسقط بذلك عني وعنهم كثيرٌ مما نحتاج إليه في معاناة الملك، وأريد أن يبقى لي هذا الكتاب من بعدي ذكراً على غابر الدهور».[(3)]

لا يهم الاختلاف في اسم الملك أو الوزير أو الكتاب، وفي سيطرة الملك أو الوزير على الحكم، المهم الباعث على الكتابة، في المصدر الأول أن الوزير رأى أن يكتب تجربته في الحكم، ومن البديهي أن يذكر إسهام المَلِك فيها، وفي المصدر الثاني أن المَلِك رأى أن يكتب الوزير تجربته في الحكم، ومن البديهي أن يذكر إسهام الوزير فيها، في الحالين هناك رغبة في الكتابة بعد انتهاء الرحلة، رحلة الحكم في قتال الأعداء، وتثبيت الأمن، وفي المغامرات والدسائس، وفي الطغيان والعتو والتجبّر، ولكن من يصدق أن السلطان يعترف بجرائمه، ويرغب في تدوينها وحفظها؟، ألا تكون شهادة في غير صالحه؟.

يؤدي الباعث على الكتابة «وظيفة نسقية»، وهي لا تحدث إلا في وضع محدد، وذلك حين يتعارض نسقان، أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضاً وناسخاً للظاهر،[(4)] وأمامنا النسقان، الأول ظاهر، وهو الرغبة

في الكتابة، وقد نظر دبشليم «في الكتب التي وضعتها فلاسفة الهند لآبائه وأجداده، وأحب أن يكون في الخزانة كتاب باسمه»، يمكن تفسير وجه الرغبة بالخلود، ببقاء الذكر مع فلاسفة الهند الذين خلُدت أسماؤهم في الكتب.

والآخر مضمر، وهو ترسيخ الطغيان والعتو والتجبّر والتكبّر في صورة الملك، تثبيت هذه المعالم في ذاكرة الرعية، بوصفها ركناً طبيعياً للمُلْك.

نقرأ في نسخة شيخو من «كليلة ودمنة»: «فلما استقر لهذا المَلِك المُلك، واستوسق له الأمر، طغى وعتا وتجبّر وتكبّر، وجعل يغزو من حوله من الملوك، وكان مع ذلك مظفراً منصوراً، فهابته الرعية، فلما رأى ما هو عليه من الملك والسطوة، عبث بالرعية واستصغر أمرهم وأساء السيرة فيهم، وكان لا يرتقي حاله إلا ازداد عتواً. ومكث على ذلك برهة من دهره».(5)

وفي نسخة أخرى «فلما استوسق له الأمر، واستقر له الملك، وكان مع ذلك مؤيداً مظفراً منصوراً، فهابته الرعية، فلما رأى ما هو عليه من الملك والسطوة، عبث بالرعية واستصغر أمرهم وأساء السيرة فيهم، وكان لا ترتقي حاله إلا ازداد عتواً، فمكث على ذلك برهة من دهره».(6)

حُذف من النص الثاني «طغى وعتا وتجبّر وتكبّر، وجعل يغزو من حوله من الملوك»، وهي دلالات، أراد الذي حذفها، دون أن يدرك، تحسين صورة الملك، أو تخفيف ثقله وسطوته، ولكنها موجودة في المضمر من النسق، في الباطن الذي أشار إليه الملك نفسه، حين أراد من الفيلسوف تأليف كتاب «يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها، وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية على طاعة الملك وخدمته»، إذا تأملنا في تجلية رغبة الملك، فسنراها ترسِّخ صورة النسق المضمر، الملك الطاغي العاتي، والمظفر المنصور.

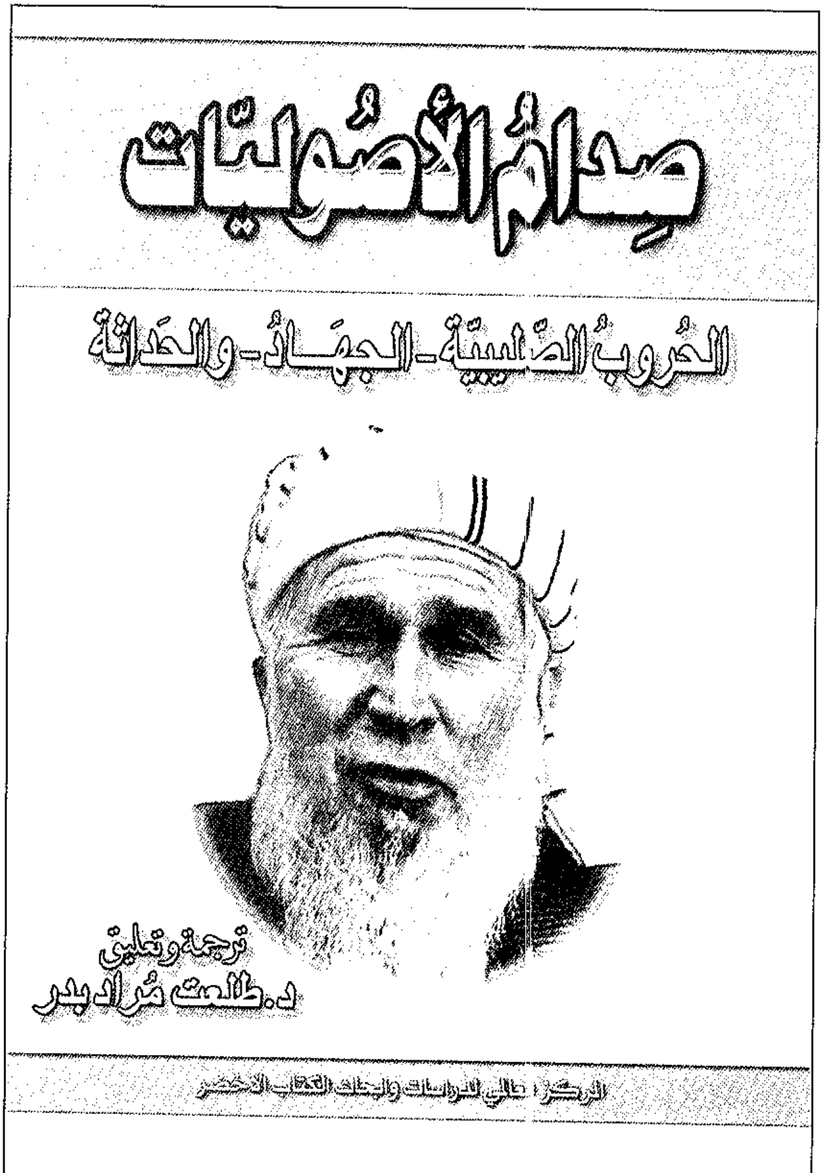
في ترجمة ابن المقفع، وهي كتابة أخرى للنص في زمن المنصور الخليفة العباسي، تشابه واضح في السياق، فقد كان عهد المنصور مماثلاً لعهد دبشليم، حيث قام المنصور بتصفية آثار الحكم الأموي، وقضى على معارضي حكمه، إبراهيم بن عبد الله، وأبي مسلم الخراساني، وعمه عبد الله بن علي، «فانتشرت فظاظة الخليفة واستبداده، حيث لا وجود لقواعد، أو قيم تحتكم السياسة إليها».[7]

تجمع المصادر على أن الترجمة كانت في زمن المنصور، قال المسعودي: «هو أول خليفة تُرجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية، منها كتاب كليلة ودمنة»،[8] ومن الطبيعي أن يكون قد قرأها، وفطن إلى عمل ابن المقفع فيها، ربما ظن أنه بمثابة دبشليم ملك الهند، وابن المقفع بمثابة فيلسوفهم، وهو يكتب: «فلما استقر لهذا المَلِك المُلك، واستوسق له الأمر، طغى وعتا وتجبّر وتكبّر ... »، وهو المضمر من الوظيفة النسقية، حيث إنه يثبّت صورة المنصور بوصفها صورة الملك المبتغاة، وهنا تكمن الرغبة في ترجمة الكتاب.

■ هوامش

1- الحكاية والتأويل، عبد الفتاح كيليطو، 33.
2- قصة الحضارة، ديورانت، 749.
3- كليلة ودمنة، ابن المقفع، 8.
4- النقد الثقافي، الغذامي، 77.
5- كليلة ودمنة، طبعة شيخو، 10.
6- كليلة ودمنة، ابن المقفع، 2.
7- جذور الميكافيلية في كليلة ودمنة، مصطفى سبيتي، 23.
8- مروج الذهب، المسعودي، 2: 172.

صدر حديثاً



من منشورات

المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الأخضر

الجذور التاريخية لمفهوم الديمقراطية

علي امحمد أبودبوس

إن الحديث عن الديمقراطية وبالتحديد، الديمقراطية المباشرة لابد بالضرورة أن يشدنا إلى الحديث عن بلاد اليونان القديمة ولاسيما تجربة أثينا التي تعتبر ومضة في التاريخ السياسي لأنظمة الحكم التي عرفت من خلال ممارستها للقهر والتسلط وسلب إرادة الجماهير ومصادرتها والتحكم في مقدراتها وامتيازاتها.

«إن الفترة الواقعة بين مولد بركليز وموت أرسطو تعد بلا شك أهم فترة في تاريخ اليونان، سواء نظرنا إليها من حيث هي ذاتها أو من حيث أثرها في مصير الحضارة اليونانية» وعلى أفكار بركليز* (495 – 429 ق. م) وهو قائد سياسي أثيني قاد أثينا في حربها ضد إسبرطة والمعروفة بحرب البلويونيزية (431 – 404 ق. م)**.

وقد وجد النظام الديمقراطي الذي كان قائم في أثينا وتحول إلى سلوك سياسي يومي للمواطنين الأثينيين وقد عبر عن ذلك

بركليز بقوله: «إن المواطن الأثيني لا يهمل شئون الدولة بحجة انشغاله بشؤون أسرته بل إن المنهمكين منا في أعمالهم لا تنقصهم الفكرة السليمة عن الشؤون السياسية وأن المواطن الذي لا يعنى بالمسائل العامة لا نرى فيه رجلاً منعدم الضرر بل منعدم الفائدة. ولأن قليل منا مبتكرون فإن في السياسة قضاة موهوبون»[1].

وقامت فكرة الديمقراطية عند بركليز بمفهوم جديد، وهو تحويل مجتمع المواطنين إلى مجتمع راق ثقافياً وسياسياً، ومع هذا فإن (صولون 360 – 560 ق. م) وهو مشرع وحكيم يوناني ولد ونشأ وحكم أثينا ووضع شرائعه المعروفة باسمه في القرن السادس قبل الميلاد، ويعتبر مؤسس الحكم الديمقراطي في أثينا، والذي قام بأول محاولة تهدف إلى جعل المدينة «محايدة ووسيطة، لأنه كان يعتزم تخصيص نصيب عادل للأقلية. وقد أعلن هذا بنفسه عند افتخاره أنه عرف كيف يستدير إلى كل الجوانب، وكيف يبقى ثابتاً بين الحزب الأوليجاركية الذي هو حكم الأقلية، وبين الحزب الديمقراطية الذي هو حكم الأغلبية، ومن ثم يعطي الشعب من القوة المقدار الذي يكفيه امتلاكه منها، دون أن ينتزع منه شيئاً يعود له، ودون أن يضيف إليه شيئاً، مما جعل من المعتدلون الأثينيون أصحاب الاتجاه الأوليجاركية يمدحوه باعتباره أباً لدستور الأجداد، أما الديمقراطيون فحيُّوا فيه أب الديمقراطية البركليزية»[2].

وكان صولون أول من وضع أصول الفكر الديمقراطي الذي قام عليه النظام الديمقراطي المباشر في مدينة أثينا، وقد حدد أرسطو هذه الأصول بما يلي:

1- «إلغاء ما كانت قد جرت به العادة من تمكين الدائن من إخضاع

المدين إلى أنواع القهر البدني.

2- تخويل أعضاء المدينة عامة حق اتهام من اقترف الظلم على أي شخص كان.

3- حق الاستئناف أمام مجالس الحكم».[3]

ونجد أن صولون بين الغرض من تشريعاته التي وضعها لتأسيس النظام الديمقراطي المباشر في أثينا بأنه: «مُنح الشعب من السلطان ما يكفي، من غير أن أحرمهم شيئاً من حقوقه أو أن أضيف إليه ما ليس له».[4]

ويعتبر صولون إضافة إلى كونه مشرعاً وحاكماً، ومنشئاً للثقافة السياسية وأيضاً للفكر الديمقراطي في أثينا خاصة، وفي بلاد اليونان عامة، فهو قد أسهم في نقل الفكر السياسي إلى طور البحث القائم على الوقائع التاريخية والملاحظة المباشرة للظاهرة أثناء خوضها، وأيضاً أثناء ممارسة السلطة.[5]

وبذلك يعتبر صولون المفكر السياسي والمشرع القانوني قد ربط بين الحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية هادفاً إلى تحرير الإنسان اقتصادياً واجتماعياً ولتحقيق التوازن ما بين الحقوق السياسية بين طبقات المجتمع، فالحرية السياسية لا معنى لها بدون الحرية الاقتصادية والاجتماعية.[6]

وقد عاصر صولون فترة اشتداد الصراع بين القلة والكثرة في مدينته واستغل ذلك لدراسة الأسباب المختلفة من خلال اتخاذه أسلوب الملاحظة المباشرة للوقائع ووضع لها الحلول التي لم تكن تحمل في طياتها حلول شكلية أو حكماً أخلاقية، وإنما عمل خوض المواطنين للمشاركة في إدارة الحكم، حتى يستطيع من خلال ذلك أن يقضي على الفوارق بين الطبقات وبذلك نجده وضع حداً من امتيازات الأغنياء، وأعطى حقوقاً للفقراء، وهو بذلك نجده يضع حلولاً على أساس الخبرة التي اكتسبها من خلال معايشته للظاهرة

وهذا ما كانت سبباً من أسباب نجاح إصلاحاته.[7]

وبهذا ربط هذا المفكر السياسي والمشرع القانوني بين الحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية ليحرر الإنسان اقتصادياً بمعنى وصول الإنسان إلى مرحلة التوازن الطبيعي وسياسياً لكي يستطيع أن يمارسه حقوقه السياسية.

ولكي نتعرف على ديمقراطية هذا العصر وبالتحديد في أثينا التي تعُد هي أول من حاول تطبيق الديمقراطية يجدر بنا أن نتناول طبيعة النظام السياسي في تلك الفترة وذلك من خلال :

المؤتمر العام (جمعية الشعب) (People's assembly)

يختلف عن الهيئات النيابية أو البرلمانات المعروفة في العصر الحديث في أنها ليست عبارة عن هيئة منتخبة من الشعب وإنما هي الشعب ذاته ويتكون من كل المواطنين الذكور الذين بلغوا سن العشرين في أثينا، مع التحفظ التام بضرورة كون المواطنين يونانيين وليس برابرة، وأحراراً وليس عبيداً.[8]

إنه عبارة عن اجتماع عام للمدينة يجتمع دورياً عشر مرات في السنة، ومن أبرز واجبات هذا المؤتمر (الجمعية) مراقبة كبار موظفي الدولة الذين كانوا مسئولين أمامها مسؤولية كاملة. أن عضوية هذا المؤتمر تتم بالانتخاب لمدة قصيرة وذلك لكي يتمكن جميع المواطنين من ممارسة حقوقهم السياسة، ولا يجوز إعادة انتخابهم أكثر من مرة.[9]

الهيئات التمثيلية (The representative establishments)

وتتكون هذه الهيئات التمثيلية من مجلسين هما:

أ- مجلس الخمسمائة (Senate of the 500)

تقوم المنظمات المحلية في أثينا بانتخابه، ويعتبر هذا المجلس بمثابة اللجنة التنفيذية للمؤتمر العام (جمعية الشعب) ولما كانت أثينا مكونة من عشر قبائل

فإن كل قبيلة كانت تنتخب خمسين ممثلاً لها. ولما كان عدد الخمسمائة كبيراً بحيث يصعب معه تنفيذ أعمال المؤتمر العام طبق نظام التناوب في الوظائف، وذلك بأن يقوم بأعماله خمسون عضواً فقط لمدة عُشر السنة والتي هي 35 يوماً، وذلك حتى يتاح للجميع فرصة القيام بالحكم خلال العام. وهؤلاء الخمسون عضواً هم الذين يطلق عليهم اسم (اللجنة) وينظم إلى هذه اللجنة عضو من كل لجنة من اللجان الأخرى وذلك لكي تكون جميع القبائل ممثلة في اللجنة التي عليها الدور في حكم المدينة، ورئيس اللجنة يتجدد كل يوم عن طريق القرعة، ولا يصح لأي مواطن أن يتولى هذا المركز أكثر من يوم واحد في حياته.[10]

وتتحدد مهام هذا المجلس في الآتي:

1- اقتراح القوانين والحلول التي تقوم إلى المؤتمر.

2- القيام بالسلطة التنفيذية نيابة عن المؤتمر.

3- إصدار التعليمات للموظفين والأشراف عليهم.

4- استقبال سفراء الدول الأجنبية.

5- حق معاقبة المواطنين بالسجن أو الإعدام.

6- الرقابة الكاملة على النواحي المالية والممتلكات العمومية والضرائب وإدارة الممتلكات العامة للدولة.

7- إدارة الأسطول والأشراف عليه.

أما فيما يتعلق بالمسائل الهامة في الدولة قبل إعلان الحرب أو إنهاؤها، أو فرض ضرائب جديدة، أوسن قوانين. فهذه كلها تعرض أولاً على المؤتمر العام، ولا تستطيع الدولة تنفيذها قبل إقراراها من المؤتمر العام.[11]

ب- القضاء والمحاكم (The courts and judiciary)

تعتبر هذه الهيئة هي أساس النظام الديمقراطي في أثينا ولا تتفق مع المحاكم الحديثة من حيث الاختصاصات، أو طريقة التكوين، وإنما يرشحون أعضائها من طرف الأقاليم وينتخب من بينهم ما يقرب من ستة آلاف وكانوا يختاروا بالاقتراع من بين الستة آلاف للنظر في الحالات القضائية الخاصة والعامة وكان لكل مواطن بلغ الثلاثين من عمره الحق في المشاركة للقيام بهذا الواجب، وكان أعضائها يبلغون عادة (501) عضو أو يزيدون، وكان لا يقلون عن (201) عضو. ويختار الشعب هؤلاء الأعضاء عن طريق الهيئات المحلية، وهم لا يتقاضون أجراً.[12]

وتتحدد مهام ووجبات هذه الهيئة القضائية في الآتي :

1- إصدار الأحكام في القضايا التي تعرض عليها مدنية كانت أم جنائية. وذلك عن طريق الأخذ بأصوات المحكّمين في كون المتهم يعتبر مذنباً أم بريئاً. فإذا ثبُت بأنه مذنب تؤخذ الأصوات مرة أخرى على نوع العقوبة، ويكون حكم المحكمة نهائياً.

2- تشرف على الموظفين العموميين بوسائل أهمها اختبار صلاحية المرشحين للوظائف العمومية ومراجعة حسابات الموظف ودفاتره بعد انتهاء مدة خدمته.

3- الأشراف على القانون وذلك عن طريق الاعتراض على القانون نفسه إذ تستطيع الاعتراض على أي قانون أقره المؤتمر العام بحجة مخالفته لدستور المدينة. ولأي مواطن حق تقديم شكوى إليها ضد القانون الذي أضرّبه، ولها حق إيقاف هذا القانون حتى تصدر قرار بشأنه، وفي هذه الحالة يحاكم القانون كما يحاكم الأشخاص العاديون.

جـ- مجلس المدينة (The city senate) :

عدد أعضاء هذا المجلس عشرة أعضاء يختارون من بين القبائل المختلفة في المدينة ويتمتعون بسلطة ضئيلة مقارنة بسلطة مجلس الخمسمائة.

وتطبيقاً لنظام الحكم المحلي كانت أثينا مقسمة إلى حوالي مائة منطقة يقوم بإدارة شؤونها الحكومات المحلية التي كانت عضويتها بالوراثة وكانت هذه المناطق تتمتع بالاستقلال الذاتي ولها بعض الوظائف قليلة الأهمية كمهمة المحافظة والإشراف على أمن المنطقة. ويصبح المواطنون الذكور أعضاء فيها بعد بلوغهم سن الثامنة عشر وأهم وظيفة للحكومة المحلية هي تقديم المرشحين لملء الوظائف المختلفة في المؤسسات السياسية للحكومة المركزية، ويتم ذلك عن طريق نظام وسط بين الانتخاب والقرعة.[13]

1- مجلس القيادة (The Leader's senate)

وهو مؤسسة سياسية تتكون من عشرة أعضاء، يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب المباشر من العسكريين، وتخول لهم سلطات واسعة في الأقاليم الواقعة تحت الحكم اليوناني وكان لهم تأثير كبير عند اتخاذ القرارات في المجلس أو الجمعية، ويمكن إعادة انتخابهم متى ثبتوا قدرتهم على إدارة المهام السياسية التي تحظى بتقدير كبير. بهذا الشكل تبلورت الديمقراطية اليونانية الأثينية، تلك المصحوبة بضرورات اجتماعية انتهت بتقسيمات طبقية متميز عن بعضها سياسياً وقانونياً وذلك وفق الحاجة لها والتي هي :

طبقة العبيد (The class of slaves)

لقد كانت هذه الطبقة أقل الطبقات مرتبة وعددها في مدينة أثينا يصل إلى نحو ثُلث عدد السكان ومع هذا لم تتمتع بحقوق المواطنة والتزاماتها، الشيء الذي بدوره انعكس بالسلبية على الديمقراطية الأثينية التي تدعى الحرية

والمساواة في الحقوق الكلية والسياسية والقانونية.[14]

ولقد كان عجيباً حقاً أن نرى فيلسوف ومفكراً عظيماً مثل أرسطو يرى أن نظام الرق كان شرطاً ضرورياً لقيام تلك الديمقراطية المباشرة لأن ذلك النظام فيما يرى كان من شأنه أن يتيح للمواطنين فراغاً من الوقت كافياً لمزاولة حقوقهم السياسية، ولقد كان مما يتمناه أرسطو لوا استطاع المواطنون الأحرار أن يخضعوا كل وقتهم للشؤون السياسية تاركين الأعمال اليدوية للأقوياء.

«تلك هي إذن العناصر التي لابد منها لوجود الدولة وهي الأركان الحقيقية في المدينة، أنها من ناحية لا تستغني عن زراع ولا صناع ولا أجراء من كل صنف، لكن من جهة أخرى، الطبقة الحرة وطبقة القائمين بشؤون المداولات هما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسياً».[15]

وعلى العموم لم يكن الرق آنذاك يشكل في حد ذاته مشكلة سياسية كتلك التي عرفتها المجتمعات البشرية في عصور لاحقة وقد اعتبره المفكرون والرأي العام اليوناني بصورة شبه دائمة كهبة أو منحة طبيعية عليهم استعمالها والإفادة منها دون مناقشة ماهيتها ومضمونها.

طبقة الأجانب والمقيمين

بعد أن عرفنا الازدهار والتقدم الذي عاشته بلاد اليونان في عصرها الذهبي ولا سيما أثينا التي أراد لها بركليز أن تكون (مدرسة اليونان) ندرك على الفور توافد الأجانب المشتغلين بالتجارة وشتى مجالات الفنون العملية والذين حتم عليهم الاستقرار في أثينا نجد أن القوانين والشرائح المعمول بها في ذلك الوقت حرمتهم من أبسط حقوق المواطنة، فلم يكن من الممكن لهؤلاء الأجانب الحصول على الجنسية اليونانية التي كانت بالميلاد وبالتالي لم

يكن لهم حق المشاركة في الحياة السياسية.

طبقة المواطنين (The class of locals)

صلة المواطن تعتبر امتياز يكسب بالمواد. وينتج لصاحبه حق المشاركة في الحياة السياسية، فيشترك في الاجتماعات العامة وفي تولي المناصب الإدارية والسياسية، ولهذا فإن أرسطو يعتبر صلاحية الفرد لمنصب محلف دليلاً قاطعاً على أنه مواطن في المدينة.

«إن السيمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم».[16]

وكذلك أنقسم المجتمع الأثيني إلى ثلاث طبقات متغايرة كل حسب نسبه أو ثروته أو مكان ولادته دون النظر إلى أي اعتبارات أخرى، الشيء الذي جعل من أثينا أو من ديمقراطيتها تقع في تناقض فضيع بعكس ما تروج إليه وتدعيه من حرية وسيادة وعدالة اجتماعية.

أهم الانتقادات الموجهة للديمقراطية الأثينية:

1 - صعوبة المشاركة الديمقراطية لبعض المستعمرات الأثينية تلك التي نتجت من خلال سياسة التوسع الاستعماري التي ابتدعها بركليز، والتي بموجبها قام بإسكان وتوطين جاليات من فقراء الموظفين الأثينيين في البلاد الأجنبية بعد تطهيرها من أهلها وطردهم إلى الداخل أو إلى أي مكان أخر، الشيء الذي نتج عنه صعوبة وصول هؤلاء الموظفين إلى أثينا والمشاركة في جلسات الجمعية التي تعقد أربع مرات في الشهر.[17]

2 - جهل رجال السياسة، إذ لم يكن يتطلب وجود رجال أو أشخاص فنيين أخصائيين في مختلف مراكز الحكومة أو في جمعية الشعب.[18]

3 - حرمان الأجانب المقيمين من المشاركة في ممارسة الديمقراطية فليس

لهم الحق في الانتخاب في الجمعية أو في أي هيئة سياسية، وأيضاً ليس الحق في الملكية العقارية، وكذلك مفروض عليه أن يقوم بتسديد رسوم سنوية نظير إقامته في أثينا.[19]

4- أن فكرة القرعة التي كان يختار بها الحكام في أثينا هي فكرة بدائية وساذجة لدرجة أن سقراط نفسه قد عاب على أثينا في أخذها بهذه الفكرة، وذلك بقوله: «من العار أن يختار حكام المدينة بالفول»[20].

5- كانت المساواة في هذه الديمقراطية التي تعرض لها الفلاسفة هي مساواة وطنية وليست إنسانية فقصورها على آثينا ولم يشركوا فيها الغرباء أحراراً كانوا أم عبيداً أي أنها لم تقم على الحق الإنساني المعترف به لكل إنسان، وإنها كانت إلى الضرورة العملية أقرب منها إلى المبادئ الفكرية والأصول الأخلاقية، فلعل أفضل تسمية يمكن أن نطلقها على هذه الديمقراطية هي «الأوليجاركية – الأرستقراطية»[22].

6- أن المتمعن في هيكلية الديمقراطية الأثينية سيدرك على الفور قرار العدد رقم عشرة في جُل هيئاتها السياسة والقضائية، وذلك كأن تكون سلطة الأمة مكونة من القادة العشرة الذين يعنون بشؤون الحرب والسياسة، وضباط المدينة الذين يحافظون على النظام هم أيضاً عشرة، والسوق أيضاً له عشرة ضباط يراقبون الأوزان، كذلك مجلس الشيوخ المتألف من خمسمائة، فكل خمسين يمثلون إحدى القبائل العشرة المؤسسين لمدينة أثينا. فإذا لاحظنا أن العدد عشرة لم يكن ضرورة فنية للحكم الديمقراطي بل رمز لأرستقراطية القبائل العشر التي تملك أثينا فعلاً.

7- هناك أيضاً نقطة تُحسب على الديمقراطية الأثينية وهي عدم الاستقرار والقدسية والثبات في الأحكام إلى درجة أن كانت المجالس الشعبية

تصدر قرار ثم تلغيه في اليوم التالي.[23]

8- يُعد الرق من السمات السلبية في الديمقراطية الأثينية، فقد كان أرقاء أثينا جميعهم والبالغ عددهم 115.000 محرومين من الحقوق السياسية، فلا يحق لهم المشاركة في الجمعية، وكل ما عليهم بحسب التقسيم الطبقي هو القيام بالأعمال اليومية وتوفير متطلبات الحياة لأولئك الذين ينحدرون من أبوين أثنين.

9- إذا كانت المرأة نصف المجتمع، فإن هذا النصف مغيب تغيب تام عن المسرح السياسي وذلك بحرمانها من حقها السياسي الذي أقتصر على الرجال فقط دون النساء وهذا ما يعيب فعلاً الديمقراطية في أثينا المفهوم والتطبيق برغم ما أسهمت به أثينا من حضارة وفكر في التراث الإنساني.[24]

ومن هنا فإن «ما أسهمت به أثينا من حضارة وفكر في تراث الإنسانية إنما يرجع إلى ديمقراطيتها، أنه النظام الذي فجر الطاقات الخلاقة في الحضارة الإغريقية في مجالات الفكر والفن والعلم والفلسفة والمسرح. وما من أحد ينكر أن هذه الديمقراطية كانت رائدة الحضارة الغربية الحديثة، ولقد قدر لها الغربيون ذلك، ومن ثم فإنه أيا كانت مثالبها فإن التاريخ في نظرهم لن يجد حرجاً في أن يصفح عن جميع زلاتها».[25]

على أن هذه المآخذ كلها يجب ألا تجعلنا نغفل عن محاسنها، ذلك أن الإنسانية لم تعرف بعد نظاماً سياسياً لم يخل من عيوب. ومن خصائص الديمقراطية الآثينية أنها تسمح بحرية الفكرة والنقد فلا تخفي على الناس عيوبها، وليس ذلك بعيب فيها بل إنها حسنة لها إذ تسمح بهذا النقد.

❖❖

■ هوامش

(1) وول وايريل ديوارنت : (قصة الحضارة) ترجمة : محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت – لبيان، د. ت، ص7.

* من كبار رجال السياسة و الخطابة في أثينا، زعيم الحزب الديمقراطي، دعم سيادة بلده بعد انتصارها على اسبرطة، يعرف عصره (بعصر بركليز) وهو عصر أثينا الذهبي. المنجد في اللغة و الادب و العلوم المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ط 18، ص72.

** و هي الصراع المسلح بين المدينتين المتنازعتين أثينا و اسبرطة في بلاد الإغريق القديمة. الموسوعة العربية الميسرة،دار الشعب، مؤسسة فرانلكين للطباعة و النشر، 1965، ص 647.

(2) بكر مصباح تنيرة : (تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى) منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ليبيا، 1994، ص 152.

(3) جان جاك شوفالييه : (تاريخ الفكر السياسي) ترجمة : محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1979، ص 20.

(4) أرسطو : (نظام الأثينيين) ترجمة : د. طه حسين، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، د. ت، ص 59 – 60.

(5) المرجع نفسه، ص 63.

(6) المرجع نفسه، ص 21.

(7) أحمد مصطفى الحار : (محاضرات في مادة الثقافة السياسية) دار مكتبة الشعب، مصراته، 2003، ص 239.

(8) جان جاك شوفالييه : (تاريخ الفكر السياسي) مرجع سبق ذكره، ص 21.

(9) بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى : (المدخل في علم السياسة) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1988، ص 31.

(10) إبراهيم دستوقي أباظة و د. عبد العزيز الغنام : (تاريخ الفكر السياسي) دار النجاح، بيروت، 1973، ص 11.

(11) عبد الحميد متولي : (الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة) دار المعارف 1957 – 1959، ص 98.

(12) بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى : (المدخل في علم السياسة)، مرجع سبق ذكره، ص 32.

(13) اندريه إيمار وجانين أبوايه : (تاريخ الحضارات العام – الشرق واليونان القديمة) ترجمة : فريدم الأغر وفؤاد ح. أبو ريحان، أشرف مرديس كروزيه، منشورات عويدات، ط 2، سنة 1981، ص 337.

(14) حسني الوحيشي الصادق : (النظام الجماهيري – ونظم الحكم المعاصرة) الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د. ت، ص 66.

(15) المرجع نفسه، ص 66.

(16) أرسطو طاليس، (كتاب السياسة) ترجمة : من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلي ساتتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د.ت، ك 4، ب 9 ف 7، ص 264.

(17) أرسطو طاليس : (كتاب السياسة)، ك 3، ب 2، ف 3، ص 188.

(18) وول وايريل ديورنت : (قصة الحضارة) ترجمة : فؤاد اندراوس، القاهرة، جامعة الدول العربية، 1980، جـ34، ص 23.

(19) سالم حسين العادي : (البعد الأيديولوجي التاريخي لمشكلة الديمقراطية في العصر الحديث)، رسالة ماجستير، إشراف : أحمد مصطفى الحار، عام 2004، ص 80.

(20) انديرية إيمار وجانين أبوايه : (تاريخ الحضارات العام – الشرق واليونان القديم) مرجع سبق ذكره، ص 349.

(21) سالم حسين العادي : (البعد الأيديولوجي التاريخي لمشكلة الديمقراطية في العصر الحديث)، مرجع سبق ذكره، ص 80.

(22) روجيه غارودي : (حوار الحضارات)، ترجمة : عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت – لبنان، سنة 1978 ف، ص 30.

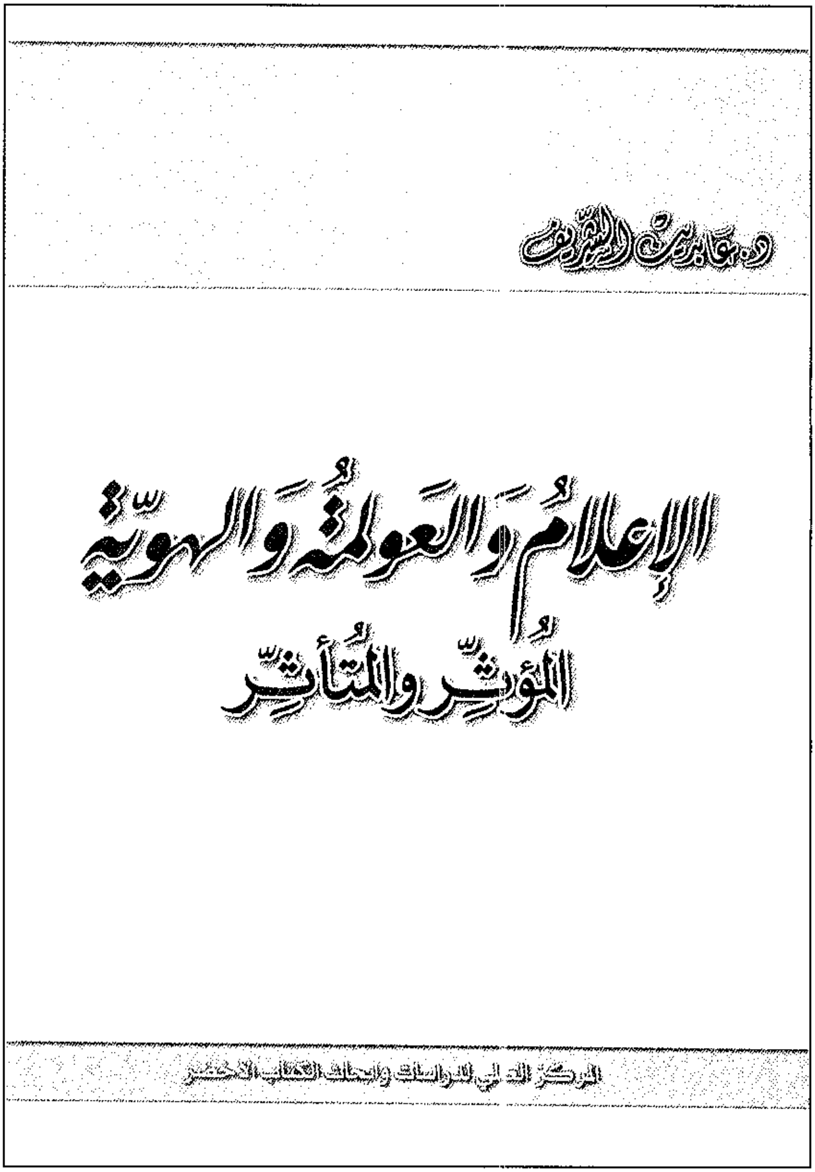
(23) عصمت سيف الدولة : (النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية)، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر، سنة 1976 ف، ص 30.

(24) عصمت سيف الدولة : (النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية) مرجع سبق ذكره، ص 41.

(25) وول ديورانت : (قصة الحضارة) مرجع سبق ذكره، ص 42.

❖❖

صدر حديثاً



من منشورات

المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الأخضر

من أجل ثقافة شعبية فاعلة

عبد السلام أبوزكري شرماط*

«وامتد بين الإنسان والطبيعة حجاب الثقافة»

م. كاريدريس

سيطر العثمانيون على الوطن العربي حتى القرن العشرين، وهيمنوا فيه بذهنيتهم الإقطاعية الضحلة، فمارسوا اضطهاداً ثقافياً عنيفاً إلى جانب الاضطهاد القومي والاجتماعي، وحاولوا إيجاد ذهنية ثقافية واحدة ومتجانسة في مجموع الإمبراطورية، ذهنية تقوم على قاعدتين:[1]

- **الأولى**: تكمن في أن الثقافة لها مصدر غيبي، مصدر لا اجتماعي، لاإنساني، ليبقى السلطان هو قمة الثقافة ومصدرها.

- **الثانية**: وتتجلى في تكريس الإقطاع وتوطيده، وشل أية محاولة يبديها الفلاح الكادح والطبقات الشعبية الفقيرة الأخرى قصد التحرر والانعتاق.

و حاول المثقف العربي التخلص من هذه الثقافة الطامسة، فارتبطت محاولته هذه بمرحلة اصطدم فيها بثقافة أجنبية

---

*د. عبدالسلام أبو زكري شرماط، أستاذ الأدب العربي بجامعة السابع من أبريل.

أخرى، هي الثقافة الغربية، التي بدت ملامحها الأولى مع حملة نابليون بونابرت على مصر والشام[2]، مما ولد في نفسه إحساسا عميقا بالتأخر التاريخي، ترتب عنه زخما كبيرا من الأسئلة، كون فيما بعد حقلا استفهاميا لإشكالية التأخر التاريخي:

كيف نستطيع تخطي واقع التأخر والانحطاط؟ كيف نواجه قيم الآخر؟ هل محاورة الماضي واستحضاره شرط أساسي لبناء ثقافة أصيلة وحرة؟

لقد تعامل مع هذا الحقل الاستفهامي عدد من المثقفين العرب، وحاولوا التعبير عنه بأدوات وأساليب مختلفة، لكن إجاباتهم كانت متعددة ومتنوعة على الرغم من وحدة الإشكالية المطروحة، إذ لم تكن إجاباتهم موحدة المضمون والرؤية، بل كانت مختلفة باختلاف الاتجاهات الفكرية والمواقع الاجتماعية، فوحدة الإشكالية لا تنتج بالضرورة وحدة في الفكر، في الرؤية أو الخطاب،بل على العكس من ذلك،أنتجت رؤى متناقضة عكست المواقع الطبقية المختلفة لفئات المثقفين.[3]

ومن ثمة، توزعت الثقافة العربية بين مهلل لثقافة الغرب بوصفها أساس الحداثة والتطور، وبين معارض يدعو إلى ضرورة الحفاظ على تراثنا الثقافي وإعادة تكراره بالنقل والتقليد،وأمام هذا الرأي وذاك،أمام النقل و الاقتباس،عرفت ثقافتنا التعثر، وضاعت بنيتها الأصل بين النقل والاقتباس، علما أنه من الواجب على كل مثقف عربي، وفي ظل التجزئة والتخلف، ضرورة الحرص على عنصرين أساسيين، هما: الدين واللغة بوصفهما الحجر الأساس في ثقافتنا العربية[4]، فاللغة هي ذلك العنصر

المهم في تطوير الثقافة الإنسانية، فبواسطتها استطاع الإنسان أن يطور من رموزه التي استخدمها في خلق معاني للحياة،أما الدين فهو الإطار الحافظ

لقيم اللغة ومبادئها، وبالتالي الموجه لأخلاق الناس وسلوكياتهم، واللغة نسق قابل للتغيير في ضوء ما ينجزه الإنسان على مستوى الفعل والقول، وعليه فنحن في حاجة ماسة إلى فهم أنفسنا على ضوء الدين واللغة، «أن نتأمل حياتنا،وأن نعرف عن وعي نقدي وبصورة علمية، سبيلنا إلى النهوض وتطوير حياتنا، والارتقاء بها، والشرط الأول لهذا كله أن ندرك معنى المجتمع من حيث بنية قائمة على التكافل والتفاعل والتضامن المشترك أو المتبادل، لعل أخطر مشكلاتنا أننا نعيش وقد استقر في وعينا الباطن، دون ظاهر القول، أننا تجمع بشري... لا مجتمع أفراد، لا بنية مترابطة، كل يرسم مصيره ومستقبله، وكل يتحدث عن الثقافة، وعن الذاتية الثقافية حديثا غائما معمى، دون أن نملك وعيا علميا بمعنى الثقافة الاجتماعية وضرورتها وأسس نشأتها وتطورها وتوارثها، ثم بعد هذا وعلى الرغم منه، كل يباهي بثقافة مجهولة له تاريخا وتأصيلا وحركة اجتماعية، ومن ثم نقبل تنوع الثقافات بوصفها ضرورة اجتماعية تاريخية، أساسا للتسامح، وتعزيزا لدينامية التطور الاجتماعي، وضمانا للنهوض، وأن ارتقاء حياة الإنسانية في شتى المجتمعات، وعلى مدى التاريخ رهن تنوع الثقافات وتفاعلها، وتباين الرؤى، واختلاف الآراء، وتوافر آلية اجتماعية تكفل التفاعل الإيجابي الحر»(5).

يقودنا هذا الكلام إلى طرح بعض الأسئلة منها:

ـ ما هي الثقافة؟ كيف نقبل بالتنوع الثقافي؟

ـ هل تسمح ثقافتنا على وضعها بالتفاعل الثقافي أو التثاقف؟

ـ أليست الثقافة الشعبية ثقافة شعب لا ثقافة أفراد؟

إن الثقافة هي مجموع القيم النابعة من الذات لا من الاقتباس أو

النقل،فكل من يحمل قيما لا تنتمي لجذور ثقافته الحقيقية، فهو خارج عن ثقافته، وما يحمله ليس بثقافة بل هو استعمار وتماه في قيم الآخر، والمثقف الحقيقي هو من يسعى إلى غرس قيم تنبع

من الذات لا من الآخر، علما أن ما يتزود به المثقف من معارف وعلوم ولغات قد يزيد من إثراء ثقافته وإغنائها لكن في إطار الاحتفاظ بخصوصيات الثقافة الأم، والثقافة الأم ليست ثقافة النخبة أو ثقافة الآخر، بل هي الثقافة التي يشترك فيها أبناء الشعب بكل طبقاته لأنها تنطلق من الفطرة من الذات ولا مصدر لها آخر سوى الذات، إنها الثقافة الشعبية.

والثقافة الشعبية (أو ثقافة الشعب) هي مجموع العناصر التي تشكل ثقافة الشعب المسيطرة في أي بلد أو منطقة جغرافية محدودة، باستخدام طرق ووسائل شعبية، وتنتج هذه الثقافة من التفاعلات اليومية بين عناصر المجتمع إضافة لحاجاته ورغباته... وغالبا ما يستخدم مصطلح ثقافة شعبية كمصطلح مضاد ومخالف للثقافة العليا أو النخبوية.

إن الثقافة الشعبية العربية تختزن عددا كبيرا من النصوص اللصيقة بطبقات الشعب بوصفها الوسيلة التعبيرية التي تتخذ منها الحكمة والعبرة في توجيه سلوكها اليومي، بل هي الثقافة التي تقوم وتهذب حياة الناس وتطهر نفوسهم من كل عنصر خارج عن الذات، إنها ثقافة الفطرة التي نحن في أمس الحاجة إليها، ثقافة الفطرة لأنها تنبع من الذات وتتجه نحو الذات لتقويمها وتهذيبها، ولأن الشعب تربطه علاقات حسية شعورية، فإنه غالبا ما يتلمس مثل هذه الأشياء في ثقافته الشعبية التي تنقله بنصوصها المختلفة من عالم التوتر والتناقض إلى عالم الهدوء والشمولية، ولعله في انتقاله هذا يغذي نفسه بتطهير داخلي مادته القيم النبيلة التي لم تعد حاضرة أو هي في اختفاء مستمر

أمام زحف الماديات التي غطت القيم الإنسانية، وبدل أن يكلف الإنسان نفسه جهدا في سبيل الحفاظ على قيمه التي تحفظ هويته انجرف وراء الماديات التي فرضتها المدنية الحديثة، وبدل أن يحافظ على ثقافته الفطرية التي تمنحه كيانا في البيئة التي ينتمي إليها وتجعل منه فردا فاعلا في تقويم العقل وتهذيبه وتنميته، توجه إلى الاهتمام بصنوف حديثة من أشكال الإلقاء والحركة التي فرضتها فضائيات ما بعد الحداثة، وأصبح يمارس سلوكا لا يمت لبيئته بصلة،ففي المناسبات مثلا أصبحت الورود رمزا للتهاني أو الترحاب أو التعازي، في حين نجد أن بيئتنا شملت ثقافة الترحاب القائمة على تقديم التمر والحليب،والتهاني تقوم على الزغاريد، وترداد أغاني تدل على البهجة والسرور، إنها ثقافة الإعلان والإظهار قصد إشراك الجميع، ونحن نثير مثل هذه الأمثلة ليس من قبيل وضع حدود بين الثقافات أو الانغلاق على ثقافة دون أخرى، فالعيب ليس في الانكماش الثقافي بل العيب في الانبهار الذي يؤدي إلى ضياع الأصل واتباع الفرع. فمن المسلم به أن لكل شعب ثقافته الخاصة به التي ينسجم معها انطلاقا من قيمها وعاداتها ورموزها بوصفها خصائص تنمو من خلال العلاقات الاجتماعية بين الأفراد مما يؤدي إلى نمط حياتي يخص هذا المجتمع أو ذاك، يسهم في نموها وتطورها حتى ترقى إلى مستوى التأثير والإعجاب.

لذلك نقر أن أمتنا العربية تختزن ثقافة شعبية غنية يمكن التزود بها، إن لم نقل التسلح لمواجهة أي غزو ثقافي، فإذا كانت الثقافة الغربية تجتذبنا بتطورها التقني إلى درجة الانبهار والإعجاب، فإنه من الواجب علينا أن نطور من ثقافتنا باستثمار نصوصها وفق ما يتمشى مع طبيعة المرحلة التي نعيشها اليوم، وذلك بغرض تشييد نوع من التكافؤ بين الثقافات قصد

الوصول إلى درجة من فعل التثاقف، فالمثاقفة هي الوسيلة التي تسمح بالاستفادة والإفادة من الثقافات الأخرى، وليس هيمنة ثقافة على حساب أخرى أو ما يسمى بالانتشار الثقافي، إذ تصبح الثقافة الواحدة هي السائدة بسبب الانبهار والإعجاب بالثقافات الأخرى، وهو ما يؤدي إلى الانهزام الثقافي الذي يفسح مجالا للغزو الثقافي.

وبما أن ثقافتنا الشعبية هي الأكثر تعبيرا عن تفاعلات الحياة اليومية بوصفها ثقافة تنبع من الذات وتتجه نحو الذات، فإن شروط العصر بكل تحولاته تفرض علينا اليوم أن تخرج هذه الثقافة بكل أشكالها وفنونها من دائرة الذات لتتجه نحو الآخر حتى يطلع عليها ويعرف مضمونها التعبيري والفني، وهذا لا يتأتى طبعا إلا باستثمار النصوص وتطويرها وفق ما يقتضيه العصر، ليتحقق بعض التكافؤ بين الانبهار بالتقدم التقني والإعجاب بأشكال تعبيرية شعبية،بوصفها أشكالا لا تخلو من الإعجاب والإثارة التي تثير بال الآخر لينبهر بها، ويجد نفسه يرددها ويمارسها في حياته اليومية.

وعلى الرغم من أن هذا الطرح يقتضي جهدا للرقي بثقافتنا، فإنه سيجعل من ثقافتنا الشعبية تقوم بدور مزدوج، الأول يتمثل في الحفاظ على الخصوصيات الأصيلة لهذه الثقافة، والثاني سيكون واجهة عند الآخر، وبدل أن نعيش الانبهار، فإننا سنمارس تبادل الثقافات بنوع من التكافؤ.(6)

ولربما نعيد الماضي المشترك بين العرب والغرب، ففي القرن الثاني عشر مثلا كانت مشروعات الترجمة الكبرى في اسبانيا وصقلية جسورا انتقلت عبرها المعارف العلمية من العرب إلى غرب أوربا التي كانت في مرحلة بدائية(7)، زد على ذلك ما قدمه التاريخ الفكري العربي المركب الذي يعكسه الأدب العربي في العصور الوسطى، وكان الأدب الشعبي حاضرا بقصصه

الشفهية، إذ نقله المهتمون والمتحدثون باللغة العربية إلى أوربا، وكان في ذلك حركة للتلاقي الثقافي، فعملية إحياء المشترك الثقافي ستقود لا محالة إلى تفاعل ثقافي في الحاضر والمستقبل، ولهذا كل إنسان/ مجتمع يبني مجتمعه، وينتج ثقافته على النحو الخاص به زمانا ومكانا، ويكتب خصوصيته من إطاره الايكولوجي ومحيطه العقلي ونهجه في الحوار والتعامل... ومن ثم تتعدد المجتمعات، وتتنوع الثقافات على مدى الزمان في إطار الشروط الوجودية، وبات التنوع والتغير هما في ذاتيهما شرطين وجوديين أساسيين من شروط وجود الحياة الاجتماعية،،، هما سمة وضمان الحياة الاجتماعية في اطرادها الدينامي المتجدد المتفاعل، وهما مجلى الإرادة الإنسانية والابتكار والتجديد، ونشاط وفعالية وارتقاء الفعل والفكر... والإنسان بطبيعته السوية لديه استعداد وقابلية هائلة للتنوع والتغير في حركة حية دينامية.

***

■ مراجع

1- طيب تيزيني، حول مشكلات الثقافة في العالم الثالث، ط2، ص332.

2- عبد السلام شرماط، إشكالية الخطاب النهضوي... الواقع والبديل، الموسم الثقافي السنوي لجامعة النقاط الخمس،2002- 2003، ض 93.

3- كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ط1ـ ص.48 - 49

4- خالدة سعيد، حركية الإبداع، ص 19

5- مايكل كاريرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد229، يناير1998،ص7*8.

6 - عبد السلام شرماط، أشكال التعبير الشعبي، المفهوم والحدود،البيان،عدد 2، 2008.

7 - أ. ل. رانيلا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، أصول الآداب الشعبية الغربية، ترجمة نبيلة ابراهيم، سلسلة عالم المعرفة،عدد241، يناير 1999، ص6.

8 - م. كاريدريس،المرجع نفسه، ص9.

صدر حديثاً

تاكيس فوتوبوليس

الثقافة والديمقراطية

مقاربات في تحوّل النموذج الاجتماعي السائد

ترجمة وتقديم

عبد المنعم المحجوب



من منشورات

دار الأصالة والمعاصرة

الفلسفة والأسطورة

(2-2)

محمد ولد سيدي يب*

العـودة للفلـسفة في شـكل ميثولوجيـا جديـدة لا تُعَـدُ مطلبـاً فلسفياً ضرورياً بقدر ما تعتبر تأكيـداً علـى أهميـة الميثولوجيـا ذاتها في نسقه الفلسفي، و لهذا نجده يؤكد في نصوصه الفلسفية على ضرورة تحقيق هـذه الميثولوجيـا الـتي بفـضلها سـيتمكن العصر الحديث من المصالحة مع ذاته.

يقول شيلينغ معبرا عن هذه الفكرة التي يمكـن اعتبارهـا سـبقا رومانسيا تميزت به فلسفته دون غيرها من الفلـسفات الحديثـة أو حتى المعاصرة : «سأثير في المقام الأول فكرة لم تخطـر علـى عقـل أحـد، أو علـى الأقـل لـيس بمعـرفتي، لا بـد لنـا مـن ميثولوجيا جديدة، ولكن ميثولوجيا فلسفيـة تكـون في خدمـة الأفكار، تكون ميثولوجيا للعقل.

ينبغي أن تصبح الميثولوجيـا فلـسفية لكـي يـصبح الـشعب حكيمـــا، والفلـــسفة ميثولوجيـــة لكـــي يـــصبح الفلاســـفة حساسون»[18]. عندها فقط ستتحقق وحدة أبديـة بـين البـشر

---

* د. محمد ولد سيدي يب، أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط.

وتسود الحرية والمساواة الكلية للأرواح لأن «روحا عظيما»، مبعوثا من السماء، يؤسس، كما يقول شيلينغ، هذه الميثولوجيا الجديدة أو بالأحرى هذا الدين الجديد بما هو عمل الإنسانية النهائي وعملها الأكثر عظمة على الإطلاق. إن إعادة تأهيل الميثولوجيا من طرف شيلينغ والرومانسيين، الذين ينتظرون منها أن تعلن لهم عن معنى وجودهم الخاص، ودعوتهم إلى تكريس سلطتها السامية اللامعروفة حتى الآن، تقود إلى تشكيل أسطورة جديدة أي أسطورة الميثولوجيا أو كما يقول شيلينغ ذاته فإن هذه الدعوة تؤدي إلى قيام ميثولوجيا جديدة للعقل تساهم من خلالها الفلسفة والفن في الدين الجديد الذي يحتاج إليه العالم الحديث. من خلال هذه الميثولوجيا الجديدة يمكن لروح العالم الحديث أن يستريح وأن يتعرف بواسطتها على ذاته.

إن هذا الانتظار، في بعده الفني والديني، المواكب للثورة المحايثة أي الثورة السياسية الجديدة يطبع بعمق المناخ الثقافي لألمانيا منذ بداية القرن التاسع عشر بما في ذلك مرحلة هيدغر، ذلك أن هذا الانتظار الروحي، المصاحب لانتظار سياسي، يقتضي من فلاسفة ألمانيا خلق فن ودين وسياسة الحداثة التي أصبحت تعيش لحظة تمزق واغتراب للروح. هذا المسعى حاول شيلينغ، مثل هيدغر، أن يعبر عنه وقد كانت وسيلته في ذلك الفن في صورة الأسطورة والفلسفة في صورة ميثولوجيا جديدة.

على أساس هذا المسعى ذاته انتهى نسق المثالية الترنسندنتالية بالتساؤل حول إمكانية انبثاق « ميثولوجيا جديدة، لا تكون من ابتكار شاعر منفرد بل من ابتكار جيل يمثل إذا صح القول شاعرا واحداً..»[19]. وعلى الرغم من أن تحقيق هذه الميثولوجيا يتوقف على المصير المستقبلي للعالم وعلى

المجرى اللاحق للتاريخ، فإن محاولة شيلينغ تحقيقها لا يمكن أن تتم بمعزل عن استحضار لذلك النموذج الإغريقي الأصيل الذي يجب على العالم الحديث أن يقتدي بقيمه ونمطه في التفكير وأسلوبه في الحياة.إن الإحساس بجمال العصور الكلاسيكية واعتبارها نموذجا لحل كل تناقضات العصر الحديث لا يوجد فحسب لدى شيلينغ بل نعثر عليه أيضا في النصوص الفلسفية والجمالية لفلاسفة رومانسيين مثل هولدرلن وهيغل وهيدغر ونتشه. فقد كان نمط الحياة الإغريقية، في نظر هؤلاء الرومانسيين، هو نمط الحياة السعيدة التي يعيش فيها الفرد في انسجام تام مع الكل الذي يندمج فيه.

لقد كانت المدينة الإغريقية تحققا لمثل أعلى مشخص للأنانية وهي في كامل سعادتها إلا أن الشعوب الغربية الحديثة تفتقر الآن إلى ذلك المثل وإلى تلك السعادة التي فقدتها. ولعل هذا ما دفع بشيلينغ إلى إقامة تعارض واضح بين العالم الإغريقي والعالم المسيحي متسائلا عن الشروط التي ينبغي تحقيقها لكي تنبثق ميثولوجيا جديدة تتوحد فيها العلوم (الفلسفة، الفن، العلم) ويتصالح من خلالها الوعي مع ذاته ومع الواقع. فعلى خلاف الرؤية المسيحية التي تحدس الكون كتاريخ، كعناية وبشكل عام كعالم أخلاقي، فإن الرؤية الإغريقية للعالم قد كانت تحدس الكون كطبيعة وككلية.

وبما أن هذه الرؤية ملائمة للاندماج الكامل للامتناهي في المتناهي فإنها قد كانت بمثابة تأسيس لذلك الدين الجمالي الذي بفضله كان من الممكن تصور «آلهة الإغريق كآثار فنية كاملة»[20].

هذا الانسجام بين الإلهي والجمالي في حياة الإغريقي القديم شكل مرتكزا انطلقت منه فلسفة شيلينغ في بحثها عن تلك الوحدة المفقودة بين

الفكر والحياة وبين الطبيعة والتاريخ.

على ضوء هذا الاختلاف بين الرؤيتين انتهى شيلينغ إلى أن الميثولوجيا الحديثة لا يمكن أن ترى النور إلا بشرط تحقيق هذا التأليف الذي تفتقر إليه المسيحية: تأليف التاريخ والطبيعة. عندها ينبغي التعويل على الفن عموما وعلى الميثولوجيا خصوصا. لأن الميثولوجيا لا تعبر فحسب عن الأسئلة العظيمة والحاسمة بالنسبة للإنسانية بقدر ما تتضمن حقيقة جليلة وسراً ضائعا لا يمكن العثور عليه خارجها.

ينبغي إذن أن ترتد الفلسفة إلى الفن وإلى الميثولوجيا لكي تبحث مجددا عن هذه الحقيقة السامية الضائعة وعن إمكانية جديدة لمصالحة الواقع مع الفكر والتاريخ مع الطبيعة. وبما أن الميثولوجيا، التي يتحدث عنها شيلينغ، ليست فحسب مادة الفن وإنما أيضا دعامة الآثار الفنية فإنها تمثل نمط الانكشاف الجديد للحقيقة وللمطلق. ففي كل أثر فني يشرق شيء ما لانهائي يتجاوز الفنان والأثر الفني ذاته ليصبح العبقري (بما هو المفهوم الأبدي للإنسان في الله) جزءاً أو إشراقة للإطلاقية الإلهية، هذا المطلق لا يعبر عن ذاته بواسطة الفنان بقدر ما يعبر عن ذاته من خلاله. مما يجعل من الفنان العظيم المعنى الآخر لماهية الإنسان لا كما هو في الواقع المحدود وإنما كما هو في المطلق، وفي علاقته مع اللامتناهي.

بهذا المعنى تصبح الميثولوجيا مصدر إثراء للفن وإلهام للفنان. هذا التصور وضع شيلينغ في علاقة حميمة مع بعض المواضيع الأساسية لفلاسفة الرومانسية: فإذا كان شليغل Schlegel مثلا قد اعتقد في «حواره حول الشعر» أن الأثر الفني المطلق بما هو أساس للآثار الفنية الخاصة هو

الميثولوجيا ذاتها، فإن شيلينغ قد اعتقد أيضا، في نسق المثالية الترنسندنتالية، أن الميثولوجيا، التي تُقَدمُ فيها رمزيا الأفكار، تتمتع بنفس تحديدات الأثر الفني، بل إن دروسه اللاحقة حول فلسفة الفن تؤكد أن الميثولوجيا بالنسبة له هي « في النهاية أثرا فنيا كونيا»[21].

إن هذه المنزلة الأساسية التي تحتلها الميثولوجيا في فلسفته قد جعلت من قراءته للميثولوجيا في قطيعة تامة مع معظم القراءات الفلسفية السابقة له. فبينما سعى كل رواد الفلسفة القديمة من أجل الحيلولة دون الزج بالفلسفة في متاهات الأسطورة أعاد شيلينغ إلى الأسطورة اعتبارها متميزا بذلك عن المحاولات الفلسفية القديمة والحديثة (هيغل و أوغست كونت وغيرهم) الهادفة إلى تهميش الوعي الميثولوجي والتحرر منه. إن الفلسفة لا تمثل من وجهة نظره تجاوزا للأسطورة أو إقصاء لها لأن الميثولوجيا، بما هي علم وتفسير الأسطورة، هي الإمكانية الأكيدة لمصالحة الإنسان الحديث مع ذاته ومع التاريخ. وهذه الإمكانية تقتضي بحسبه مصالحة كاملة بين الفلسفة والميثولوجيا.

إن منظورا كهذا يستبعد لا محالة كل التأويلات التي تضع الفلسفة في قطيعة تامة مع الميثولوجيا. من أبرزها تأويل الفلسفة كمعرفة للحقيقة وتأويلها كممارسة للأخلاق، وكلاهما يكرس سموَّ الفلسفة على الأسطورة والدين وأحيانا العلم. التأويل الأول يعود إلى الفيزيائيين الأيونيين وتطور لدى هيغل وفي الوضعية العقلية الأنجلو سكسونية. وتصور الفلسفة أساسا كمعرفة عقلية وبحثا عن المعقولية.

أما التأويل الثاني فيستشهد بسقراط وكانط والوجودية الحديثة، ويعتبر

الفلسفة بحثا أخلاقيا، بحثا عن مصيرنا الخاص، وكتمرن علـى الفـضيلة. وفي كلتي الحالتين تتحدد الفلسفة بوصفها تحليلا للتجارب الإنسانية إمـا انطلاقـا من أشـكال المعرفـة (العلميـة والنفـسية) وإمـا انطلاقـا مـن أشـكال الفعـل (الإبداع الفني، العمل الأخلاقي) وإما انطلاقا من تأمل التاريخ البشري. إلا أن هدفها النهائي هو أن تجد، فيما وراء تلك التجارب المختلفة، وحدة لنفس الوظيفة التي سماها هيغل الروح وكاسيرر ماهيـة الأشـياء والفينومينولوجيـا الحديثة «معنى الأشياء».

يبقى أن علينا التذكير بأن الفلسفة أيا كانت أهدافها لا يمكنها الوصول إلى الدرجة النهائية من المعرفة. لأنها تعتبر أحيانا نشاطا غير قادر على تقديم أية حقائق ثابتة شأنها في ذلك شأن الأسطورة والدين (فيورباخ). إنهـا لا تقـوم في أحسن الحالات إلا بمساعدة الإنسان علـى فهـم العـالم وذاتـه عـبر تمـشي عقلي يبدو أحيانا غير مثمر في نتائجه وأنماطه. غير أنها، من جهة أخـرى، لا ينبغي أن تعتبر نشاطا عقيما أو أستاتيكيا، لأنها تتغذى من الواقع ومن تطور المجتمعات، ومن تقدم العلوم ومن ثمَّ فإن كل ما يحدث في العالم من تغـيرات يوفر مناسبة لتجديد مستمر للتـساؤل الفلـسفي. وإذا كانـت هـذه الـسمات المُميِّزة للفلسفة لا تنطبق بالضرورة على الأسطورة أو الميثولوجيا بشكل عام فلا يعني ذلك أن الأخيرتين لا تخلوان من أية فائـدة. فبإمكاننـا علـى الأقـل اعتبار الأسطورة إسـتراتيجية لمواجهـة المجهـول الـذي تـسببه لـدى الإنـسان القدرة الكلية للواقع. لأنها تقاـل، كمـا ذهـب إلى ذلـك Blumenberg، مـن استبدادية هذا الواقع من خلال ابتكارها تفسيرا لمـا لا يقبـل التفـسير، علـى أمل أن تجعل العالم أكثر ألفة[22].

■ هوامش

1- Jaqueline Russ , Histoire de la philosophie de Socrate A Foucault. Edition Hatier. Paris.1998.P.12.

2- ينسب هذا المذهب إلى أفهمير Evhemere الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. وكان يعتقد أن الأساطير لم تكن سوى حكايات رائعة لأحداث تاريخية.

3- ترجمها وأعاد تأسيسها Guigniaut تحت عنوان: ديانات العصور القديمة معتبرة أساسا في صورتها الرمزية والميثولوجية: Religions de L'antiquité considérées principalement dans leurs Formes symboliques et Mythologiques.

4- Ernst Renan , Etudes d'histoire Religieuse. pp.26.27.

5- الفيلولوجيا: Philologie هي فقه اللغة أو دراسة النصوص وطرق انتقالها.

[5]- M.Muller , Essai sur la Mythologie Comparée. Traduction. de G.Perrot.P.70.

[6]- A.Lang , Mythes , Culture et Religion. Traduction de Marillier , p. 31.

6- Ethnographie : علم يبحث في خصائص الشعوب.

[8]- C.Renel , L'Evolution du Mythe , P. 8.

9- أنظر حول ذلك: P.Regnaud , Le Rig-Veda et Les Origines de La Mythologie.

[7] Hegel , Leçons sur L ,Histoire de La Philosophie.Tome II , Traduit de L,allemand par J.Gibelin, Edition Gallimard. 1954.P.206.

11- اهتم بول ريكور بدراسة الأسطورة من زاوية قانونية وذلك من خلال تأويله لأسطورة العقوبة، وبيّن من هذا المنطلق أن الأسطورة لا تحدث بالضرورة في صورة حكاية بل في صورة قانون.أنظر حول ذلك الصفحات 340 و354 من المرجع الآتي: Paul Ricœur , Le conflit des Interpretations. Essais D'Herméneutiques. Edition du seuil. 1969.

12- يشتق مفهوم الميثولوجيا La Mythologie من الكلمتين الإغريقيتين: ميثوس Mythos وتعني حكاية، ولوغوس (Logos) بمعنى الخطاب. وهذا المفهوم يستخدم بمعنيين مختلفين: فأحيانا يعني فقط مجموع الأساطير والخرافات المرتبطة بهذا الدين أو ذلك: مثل الأسطورة الإغريقية والأسطورة المصرية، وأحيانا يتسع على العكس من ذلك ليشمل كل الدراسات وكل الأبحاث وكل الأنساق المتعلقة بالأساطير والخرافات. والمرادف الدقيق لعبارة الميثولوجيا هو تعبير: علم الأساطير. وقد عُرِفَتْ الميثولوجيا أيضا بأنها: علم التقاليد الدينية والشعرية التي تتناول على ضوءها مختلف الشعوب الآلهة وعلاقاتهم مع البشر.

13- Schelling , Philosophie de la Mythologie. Traduction d'Alain Pernet.Edition Jérôme Millon. P. 92.

14- Reinhard Lauth , une philosophie en Devenir.In Revue de Métaphysique №2.1975.P.248.

15- Pascal David , Schelling de L'Absolu à L,Histoire.P.U.F.1998.P.98.

16- Xavier Tilliette, L'Absolu et La Philosophie , P.U.F.1987.P.206.

17- Marie Christine Challiol , Poésie et Mysticisme dans la dernière Philosophie de Schelling In Les Etudes Philosophiques№4 / 1992.p525

18- IBiD;p.11.

19- Schelling: Textes Esthétiques. Présentation xavier Tilliètte. Edition klincksieck.1978. p.28.

20- Miklos Vetö , Le Fondement selon Schelling , Editions L'Harmattan , Paris , 2001.p.225.

21- Alexandra Roux et Miklos Vetö:Schelling et l' élan du Système de l'idéalisme Transcendantal Edition L'harmattan.paris.2001.p34.

22- أنظر: Remo Bodei, La Philosophie au XXème Sciécle.Paris.1999.P.206.

■ مصادر ومراجع

(1) Alexandra Roux et Miklos Vetö:Schelling et l' élan du Système de l'idéalisme Transcendantal. Edition L'harmattan. 2001.

(2) A.Lang , Mythes , Culture et Religion. Traduction de Marillier.

(3) Ernst Renan , Etudes d'histoire Religieuse.

(4) C.Renel , L'Evolution du Mythe.

(5) Hegel , Leçons sur L'Histoire de La Philosophie.Tome II , Traduit de L,allemand par J.Gibelin, Edition Gallimard. 1954.

(6) Jaqueline Russ , Histoire de la philosophie de Socrate A Foucault. Edition Hatier. Paris.1998.

(7) M.Muller , Essai sur la Mythologie Comparée.Traduction de G.Perrot.

(8) Miklos Vetö , Le Fondement selon Schelling , Editions L'Harmattan , Paris , 2001.

(9) Marie Christine Challiol , Poésie et Mysticisme dans la dernière Philosophie de Schelling In Les Etudes Philosophiques№4 / 1992

(10) Pascal David , Schelling de L'Absolu à L,Histoire.P.U.F.1998.

(11) P.Regnaud , Le Rig-Veda et Les Origines de La Mythologie.

❖❖

- حلقة فضاءات اللغوية -

- حلقة اللسانيات العربية -

﴿لسان العرب﴾

(الجزء الثالث)

❖❖❖

العربية..
ذاكرة الحضارة ولغة المستقبل

عبدالمنعم المحجوب

أهلاً بكم في حرم المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، في جزء من موسمه الثقافي الذي ألفتموه وتعرفونه جيداً، موضوع لقائنا في هذه الأمسية، كما ترون في عنوانها، هو موضوع اللغة العربية، ذاكرة الحضارة ولغة المستقبل.

موضوع اللغة العربية موضوع متشعّب وقديم، أعني تحديداً بحث نشأتها، لأن نشأة اللغة العربية كانت لغزاً، وما زالت كذلك، فجميع القراءات – بلا استثناء – تعود بنشأة اللغة العربية إلى مناطق مجهولة من تاريخنا، إلى أزمنة كان التدوين فيها غائباً.

ونبدأ أولاً بتحديد مصدري عنوان هذه المحاضرة، عندما أقول: «ذاكرة الحضارة» فإنما أعني الحضارةَ عامةً، لا الحضارة العربية كما اعتدنا أن نقرأ عنها، وكما نعرفها، أعني بالحضارة حضارةَ

---

* نص المحاضرة التي ألقاها د. عبدالمنعم المحجوب بقاعة المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر يوم 5 / 5 / 2009 ف.

العرب وغيرهم ممن جاورهم من أقوام واتصل بهم، وممن نأى عنهم مكاناً ومُكنةً، اللغة العربية بالنسبة لي لا تبدأ مع ما اعتدنا أن نسمعه ونردّده من تواريخ تتصل بالنقوش بيّنة اللغة، ألفنا أن نسمع أن أقدم نقش بالعربية هو النقش المعروف باسم «حجل بن هفعم» في قرية الفاو بالجزيرة العربية، وهو مكتوب بالخط المسند، ويؤرخ هذا النقش بالقرن الأول من تاريخ ما يعرف بما قبل الميلاد، لكنني أقول أن العربية تبدأ تدويناً من الألف الرابعة قبل الميلاد، وفي ذلك ما يناقض جميع الفرضيات والنظريات التي بحثت مسألة النشأة هذه.

الشق الثاني من عنوان هذه المحاضرة، أي لغة المستقبل، أنتم تعرفون جول فيرن، وهو روائي فرنسي من القرن التاسع عشر، صاحب روايات الخيال العلمي، وأشهر رواياته كانت: رحلة إلى القمر، والشعاع الأخضر، والشمال ضد الجنوب، وفينيق حقول الثلج، وغير ذلك من الروايات، هو أيضاً مؤلف الرواية المشهورة: رحلة إلى مركز الأرض؛ في هذه الرواية وبعد أن ينجح المغامرون في الوصول إلى مركز الأرض يفكرون في العودة إلى سطحها، لكنهم قبل أن يغادروا يقررون ترك أثر يدلّ على رحلتهم العجيبة هذه، هنا قرروا أن يتركوا نقشاً بالكتابة العربية، وهكذا فعلوا، بعد ذلك سُئل المؤلف جول فيرن: لماذا العربية بالذات؟ فأجاب ببساطة: لأنها لغة المستقبل.

إذن، هذه هي دلالة العنوان، وهذا هو مصدره في شقيه.. ذاكرة الحضارة ولغة المستقبل.

أنا من الذين يعتقدون أن التاريخ العربي فُهِم خطأً، في أطواره ومراحله، وأن هذا الفهم الخاطئ انعكس أيضاً على المعرفة باللغة العربية، وأعني باللغة

العربية تلك المنظومة المتكاملة ذات الأطوار المتصلة، ومراحل بعضها – بل الكثير منها – لم يُدوَّن. ولا أعني اللغة العربية كما نعيها ونفهمها الآن فقط.. في اعتقادي أن العربية اسمٌ جامع لكتلة لغوية كاملة، تبدأ من السومرية، وفي هذه الفرضية ما يناقض جميع – لا معظم أو جُلّ – الفرضيات التي تحدّثت عن نشأة العربية.. السومرية كما يقولون (وهذا ما تعلمناه من المستشرقين ومن رواد قراءة الكتابات القديمة) لغةٌ منعزلة، لا صلة لها بما جاورها من لغات في بيئة حضارية واحدة، وكان الأولى – من ناحية المنطق على الأقل – أن يتم العثور على بعض التشابهات المعجمية، أو على بعض الصلة، لكن القَطْع بأن السومرية لغة منعزلة، لا صلة لها بجميع هذه اللغات التي عاصرتها وجاورتها، هو قطع ينتهي عند نقطة واحدة هي حجته الوحيدة، وتعتمد على أن السومرية لغة إلصاقيّة ذات بنية مقطعيّة، وأن العربية وأخواتها في منظومة اللغات التي تنتمي إليها من الأفروآسويات (التي كانت في السابق تسمّى بالسامية الحامية) هي لغات اشتقاقية جذريّة معربة، وعادة ما نعود إلى الأكدية التي تمثّل جذع الأفروآسيويات، ثمّ يتم بتر هذا المسار، لأننا من ناحية التراتب الزمني لن نجد قبل الأكدية إلا السومرية، والسومرية فُصِل فيها القول، بعدم صلتها بأي من لغات المنظومة الأفروآسيوية.

في كتاب «ما قبل اللغة» عمدتُ إلى إعمال منهج جديد لبحث هذه الصلة المجهولة، الغائبة، أو في الحقيقة هي: المغيّبة، على يد المستشرقين وقرّاء السومريات والأكديات. وهو منهج يعتمد على قراءة السومرية جذرياً، وقراءة العربية في بنية مقطعية متصوَّرة، اعتمدت هذا المنهج النظري لأرى ما إذا كان سينتِج تطبيقه مادةً ملموسة أم لا. بمعنى آخر.. في هذه المقارنة لم ألجأ

– في المرحلة الأولى على الأقل – إلى البحث عن المتشابهات المعجمية، بل عمدت إلى تفكيك الجذور اللغوية العربية وإحالتها إلى مقاطع لأرى مدى ما تتوافق فيه مع المقاطع السومرية، وفي نفس الوقت لجأت إلى تحويل المقاطع السومرية إلى صيغ جذرية.

ولنتوقف قليلاً عند بعض هذه الاصطلاحات، فعندما نقول اللغة السومرية لغة مقطعية، هذا يعني أنها تعتمد على ضمّ أو لصق مقطعين فأكثر لتوليد الكلمات. كما في المثال التالي:

لُ (لُو): بمعنى رجل (العربية الحالية: آل – وكذلك ألوَى – بمعنى رجل، شخص).

گَلْ: كبير (العربية الحالية: جلّ بمعنى جليل، عظيم، كبير).

وبلصق هذين المقطعين تتولّد كلمة (لوگَلْ) التي تعني في المعجم السومري: ملك، أما بدلالتها المقطعية فهي الرجل الكبير، هذه هي الطبيعة الإلصاقية للغة السومرية، وعندما نقرأها جذرياً نعمد إلى إلغاء الصوائت، وهو في هذا المثال المدّ (و)، وهكذا نقرأ (لوگَلْ) السابقة بصيغة: لُگَلْ. أي اللام والقاف البدوية (أو القاف اليمانية) ثم اللام ثانيةً.

ماذا يعني إذن أن نقرأ العربية مقطعياً؟

لجأت إلى تفكيك عدد من الكلمات، وكان منها كلمة (كَتَبَ)، فهي فعل ماضٍ يتكون من ثلاثة حروف، ولكنه يتكوّن أيضاً من ثلاثة مقاطع: كَ، تَ، بَ. فالمقطع الأول (كَ) يعني في السومرية: فم، كلام. والثاني (تَ) ويعني بواسطة كذا، وغالباً ما يليه اسم أداة، والثالث (بَ) ويعني لوح الكتابة،

والسومريون كانوا يكتبون على ألواح الطين. فالكتابة – كما نعرفها – بتأثيلها على هذا النحو هي: نقل الكلام إلى وسيلة من وسائل حفظ الكلام، هذه الوسيلة هي الورقة الآن، وقد كانت لوحاً طينياً عند السومريين.

كان بي ميْلٌ في بداية البحث إلى وضع معجم استرجاعي، وبمعنى آخر أن ألجأ إلى عدد كبير من جذور الكلمات في اللغة العربية لأقوم بتأثيله مقطعياً، وفقاً لهذا المنهج، أي بقراءته مقطعياً، كما في المثال السابق. لكنني أدركت في ما بعد أن إثبات الصلة بين السومرية وبين العربية، يجب أن يعتمد على شواهد واضحة بأقل قدر من الاجتهاد، بناءُ معجم استرجاعي على نحو ما ذكرت فيه الكثير من الاجتهادات، وبمعنى آخر فإننا لن نلمس الكثير من اليقين بمثل هذا المنهج، لكن الشاهد الذي لا جدل فيه ولا شك، هو المتشابهات المعجمية، بين العربية وبين السومرية، وهذه مسألة كانت غائبة عن الباحثين لسبب بسيط، فأوائل رواد قراءة الألواح المسمارية (الكتابة التي دوّنت بها اللغة السومرية، لأنها كانت تعتمد على أسافين أو مسامير لنقش ألواح الطين) كانوا من الألمان والفرنسيين، ومعرفتهم المعجمية باللغة العربية لم تكن كبيرة إلى درجة تأهُّلِهم لمقارنة الكلمات السومرية التي بين أيديهم بكلمات مماتة أو مهملة أو غريبة من المعجم العربي.. لكن الغيظ في الحقيقة يصيبنا عندما نجد تلاميذهم من العرب قد ساروا على نفس النسق دون أن يسائلوا أنفسهم في ما يتعلّمون.

بدأت المسألة بعدد من الكلمات البسيطة غير المعتادة، أي من كلمات ليست في عربيتنا الآن، كما نتحدّثها، فهي في بطون الكتب وأمهات المعاجم، وغير مستخدمة، لا في الكلام، ولا في الكتابة. فعربيتنا الآن تمرّ في طورٍ آخر

جديد، بطيء جداً في تحوّلاته، وسنأتي إلى هذا الموضوع لاحقاً.

سأعطي عدداً من الأمثلة في علاقة اللغة السومرية باللغة العربية:

لنقل مثلاً: «آبسن» كلمة سومرية تعني خط أو سكّة المحراث. لا أحد منّا الآن سيقول بعربيّة هذه الكلمة، لكننا عندما نلجأ إلى المعجم ونطالع لسان العرب أو تاج العروس أو القاموس أو كتاب العين، نجد: «البآسنة بمعنى سكّة الحرث، خط المحراث»، ابن منظور في تعليقه على هذه الكلمة يقول: «اسم لآلات الصنّاع، وليس بعربي محض».

- كلمة «أسيري» السومرية هي أسير العربية.

- كلمة «بخر» السومرية هي الفخّار العربية.

- كلمة «بُر» السومرية هي حصاد، ولكن (بر) في العربية خصّصت للدلالة على القمح والحنطة.

- كلمة «بزُر» السومرية هي نخلة، ولكنها في العربية قُصِرت على البُسْر أو التمر قبل أن يُرطِب.

- كلمة «دكن» السومرية هي عتبة الباب، وإحالتها السريعة في العربية هي كلمة دكّان، أي الدكّة المبنية للجلوس عليها.

- كلمة «كُرُش» السومرية هي عاملٌ، كادح. وفي العربية نجد تَقَرَّشَ أي تَكَسَّبَ.

- كلمة «كِرْ» السومرية هي قبضة من طين، وفي العربية: كوّرَ الطينَ أي غوَّرَه.

- كلمة «كُدْ» السومرية هي القطْعُ أو الشّقُّ، ويماثلها قَدَّ.

بشكل عام، هناك المئات من مثل هذه الأمثلة في كتاب «ما قبل اللغة»، ولي هنا ملاحظة حول صواتة الحروف كما نقلها لنا أولئك القراء الأوائل، فهم قرَّبوا قراءة السومرية من مخارج الحروف في اللغات الهندوأوروبية، أي كما يلفظونها هم، لا كما نتصوّر أنها لُفِظت به في زمن السومريين، من ذلك مثلاً ما أسميته بظاهرة الحروف المغيَّبة، فنحن لا نعثر على حرف القاف مثلاً، أو حرف العين، فالحلقيات غائبة من الحروف السومرية، لكن هل هذه حقيقة؟ مَن الذي يستطيع أن يُجزِم بأن السومريين، أو أن قوماً من الأقوام، عاشوا منذ الألف العاشرة قبل الميلاد، نطقوا هذا الحرف دون ذاك؟ مَن يستطيع أن يثبت انهم لم ينطقوا حرف القاف؟ أو حرف الصاد مثلاً؟ لنقل أن حرف الصاد متطوّر عن حرف أساسي هو السين، لكن حرفاً كالعين أو القاف مثلاً يبدو أصيلاً، ويبدو جزءا من نظام الصواتة والتلفّظ في هذه المنطقة بأكملها، أعني الشرق القديم، جميع اللغات التي نعرفها الآن في شرقنا القديم يوجد فيها حرف القاف، وإن بنسبةٍ دون أخرى في صواتته وطريقة تلفّظه، وهذه الملاحظة تثبت أن بناء المعجم السومري كما نعرفه الآن هو بناء مشكوك فيه، وبعبارة أخرى، نحن لا نستطيع أن نسلّم بطريقة كتابة أو نقحرة الكلمات السومرية، هناك الكثير من الملاحظات حول الصواتة وهي ناشئة عن اختلاف أساليب القرّاء في التلفّظ وفي القراءة.

إذا كانت اللغة العربية ذات صلة كهذه بالسومرية، فإن ذلك يعني أن تدوين العربية قد بدأ منذ منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد، وليس في القرن الأول قبل الميلاد، أي باستتباع وجود السومرية في العربية، وألاحظ هنا أنني

عندما اتحدث عن السومرية والعربية فإنني لا أتحدث عن لغتين مختلفتين، بل عن طورين مختلفين للغة واحدة، والسومرية – كما أرى – هي الحالة الجنينية البدئية لنشأة اللغة العربية، فهي ليست لغة منفصلة، ولكن المقاطع السومرية الأولى تطوّرت بإلصاقها، ثم باستخدامها ككلمات، ثم بمسارات تنقّلها وترحالها من مكان إلى آخر، من شمال الجزيرة العربية إلى وسطها وجنوبها، إلى غير ذلك من الأمكنة والمناطق المجاورة، هكذا نشأت الكلمات وتطوّرت تدريجياً، نمت كما ينمو أي كائن حي.

فإذا آمنا الآن أن العربية هي أقدم بكثير مما قدّره الباحثون – وخاصة الغربيون منهم – وإذا اثبتنا هذه الصلة بين السومرية والعربية، نستطيع أن نقول أن تدوين اللغة العربية قد بدأ في منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد، وذلك يعني أن نشأة اللغة العربية تمتدّ إلى الفترة التي وجد فيها السومريون أنفسهم، في زمن ما من الألف العاشرة قبل الميلاد، أي مع ما يعرف بانحسار آخر عصر جليدي، عندما كانت بلاد ما بين النهرين مستنقعاً كبيراً آخذاً في الجفاف إلى أن تحولت إلى أرض صالحة للاستيطان والاستزراع، لتنشأ من هنا أولى التجمعات القارّة في أور وأوروك وشربّاك والكثير الكثير غيرها من القرى التي ستتطور إلى مدن ودويلات في أزمنة لاحقة، تماماً كما كان يحدث على الطرف الآخر، أعني في وادي النيل الذي تحوّل من مستنقع كبير إلى أرض خصبة مؤهلة للاستقرار، فعندما نتحدث عن العراق القديم وعن وادي النيل، نحن نتحدث عن أولى الحضارات التي وجدت طريقها إلى الاستقرار والتطوّر، ولكن هذا لا ينفي أن هناك حضارات أخرى ظهرت في أمكنة أخرى، لكنها لم تتوفّر على أسباب التطور والاستمرار.

إذن، أردت من خلال هذه الشواهد أن أثبت أن تدوين العربية بدأ منذ زمن أقدم بكثير مما هو متداول بيننا الآن، أي في منتصف الألف الرابعة، وأن وجود العرب أنفسهم يعود إلى الألف العاشرة قبل الميلاد، وعندما أقول (العرب) فإنني أعني اسماً جامعاً لجميع الحضارات والأقوام منذ أن شهدت بلاد ما بين النهرين وشمال الجزيرة العربية أول التجمعات القارّة، غير المسمّاة لغياب التدوين، والتي ستتحول بعد ذلك إلى ما نعرفه من حضارات قديمة كان أولها ما سمِّي باسم السومريين.

العرب – إذن – عَلَمٌ جَامِعٌ يدلّ على كتلة حضارية تاريخية لغوية اجتماعية واحدة متصلة الحلقات منذ اثنتي عشر ألف سنة.

من ناحية أخرى فإن أوّل ظهور تاريخي مسجّل لاسم العرب هو ما وجدناه على نقش يعود إلى زمن الملك الأشوري شلمنصر الثالث ابن الملك أشور ناصربال الثاني، ويعود زمن حكمه إلى القرن التاسع قبل الميلاد، ويصف هذا النقش حملة قادها هذا الملك لإخضاع ما قُدّر أنه مشيخة قديمة قُرِئ اسم شيخها بأكثر من عشر صيغ مختلفة لكن الثابت هو (جندب)، ولا نحتار كثيراً في نقحرة هذا الاسم من الكتابات الأشورية لأنه قد استقرّ في أسماء العرب بهذه الصيغة، وأنتم تعرفون جندب بن جنادة، وهو اسم الصحابي أبي ذر الغفاري.

في هذا النقش وُصفت هذه الإمارة أو المشيخة بكلمة عرب، وهي مفردة صيغت أيضاً بأكثر من عشر صيغ مختلفة، إلا أن دلالتها العامة لن تكون إلا كما نعرفها الآن، أي العربية، أو الأعرابية. حرفياً matu-a-rabi وكلمة matu الأكدية تعني أرض أو بلاد، والأصل فيها mada السومرية وقد استقرّت في

العربية بصيغة: مدى.

لا يوجد الآن نقش لاسم العرب أقدم من هذا المؤرخ بالقرن التاسع قبل الميلاد، إلا أننا نعرف أن الاسم الأكدي rabbu، (وهو الجذر الكنعاني والآرامي والعبري والعربي: رب rb)، قد نشأ عن الأصل السومري rib الذي يفيد دلالتين رئيستين: الأولى هي علو المنزلة، والثانية هي الترحال والذهاب.. إلا أن عدم وجود نقوش أخرى لا يعني شيئاً بالنسبة لإثبات وجود العرب أنفسهم، إذا سلّمنا جدلاً بأن اسم العرب قد عبّر في البداية عن تلك القبائل التي خرجت عن سلطان الأشوريين، قبل أن يصبح علماً تختص به قبائل الجزيرة العربية شمالها ووسطها وجنوبها، في وقت لاحق. ذلك أننا في الحقيقة إذا قمنا بتأثيل اسم (عرب) في اللغة السومرية، وفقاً للمنهج الاسترجاعي المشار إليه، سوف نجد ما يلي:

1- الرحّل.. وتقابلها كلمة «ربو» بصيغة الجمع، في المصرية القديمة، وأقارنها بالجذر السومري rb، وهم البدو الرحّل. والكلمة أيضاً علم على جمْع قبائلِ الليبيين التي غزت مصر في عهد مرنبتاح ثم رمسيس الثالث في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الثاني عشر ق.م. وفي هذا التشابه إحالة مؤكدة على التواصل الأفروآسيوي، اللغوي والتاريخي.

2- ذوو المنزلة الرفيعة، رؤوس القوم، الأرباب. كما استقرت أيضاً في بمعنى (rb) الكنعانية والآرامية بمعنى رب القوم، رئيسهم، سيدهم.

3- الرعاة، سائسو المواشي.

4- القادمون من بعيد.. بإحالتها إلى ri في جذر رعي، وbi في جذر بعد.

5- الكُثْر [لعددهم]. قارن الكثرة بـ«ربا».

6- الخلطاء [للجهل بأرومتهم].

7- المتوطّنون [تمييزاً لهم عمن يقدم لفترة مؤقتة ويعبر].

8- المقايضون [المتاجرون مع المحليين بيعاً وشراءً].

نحن إذن نذهب إلى أبعد من نقش القرن التاسع قبل الميلاد، فإذا كان المدخل الوحيد لفهم أبعاد ما ورد على هذا النقش هو المدخل الللغوي، فإننا من باب أولى نستطيع العودة إلى السومرية، لإدراك ما هو غائب الآن بسبب عدم توفّر اللقى والمكتشفات الأثرية.. لكنني أشعر أن توفّر الشواهد الأثرية على ما ذهبت إليه من فرضيّات إنما هي مسألة زمن لا أكثر.

ما كان يمنعنا – من الناحية العلمية – في السابق من أن نتحدث على هذا النحو هو القطيعة التي وضعت عمداً بين السومرية وغيرها من اللغات الأفروآسيوية، لولا ذلك لكان البحث التاريخي اتجه اتجاهاً آخر، ولقرأنا الأصول بدءا من السومريين، أي بدءا من منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد بالنسبة لتدوين اللغة، وبدءا من الألف العاشرة قبل الميلاد بالنسبة للتكوين الاجتماعي للعرب.

لتشعب واكتظاظ هذا الموضوع، حاولت أن اختار أهمّ النقاط لأصلَ بينها، لتكون الصورة واضحة، وكتاب ما قبل اللغة يتناول بشكل تفصيلي جميع ما ذكرت، وكخلاصة أولى نستطيع القول أن العربيّة هي علم جامع على السومرية والأكدية وفرعيها الأشورية والبابلية، والأوغاريتية والكنعانية والآرامية وغيرها في الشمال، كما يضم السبأية والمعينية والقتبانية والحضرمية

وغيرها في الجنوب.. هي كتلة لغوية واحدة، نشأت عن كتلة حضارية واحدة، متصلة الأجزاء، حتى وإن تعددت مسمياتها، وتعدد هذه المسميات لا ينفي على الإطلاق حقيقة اتصال حلقات وأجزاء هذه الكتلة.

سأعطيكم مثالاً هنا، لو أننا جئنا إلى كلمة مثل كنعان، لوجدنا أن هناك لغزاً لا حلّ له حتى الآن في تاريخنا العربي، ذلك أن لا أحد يستطيع أن يجزم بأصول الكنعانيين، متى ومن أين جاؤوا قبل أن يتوطنوا الضفة الشرقية للمتوسط، في ما سيعرف بعد ذلك خطأً في تاريخ الحضارات باسم فينيقيا، هناك مجموعة ألغاز تتصل بالكنعانيين، وكنت في الحقيقة أمام مجازفة علمية إلا أنني اخترت المضي في هذه المجازفة فقمت بتأثيل أو تأصيل اسم كنعان في اللغة السومرية نفسها، فكنعان – بالنسبة للمنهج الذي اعتمدته في قراءة السومرية – ليس سوى اسم سومر في اللهجة الشعبية للسومريين المسمّاة (إمِسَال) والتي يعبّر فيها عن سومر باسم (كنآن)، وكما ذكرت في ظاهرة الحروف المغيّبة فإن الهمزة هنا تضمر حرف العين، فهذا الاسم في الحقيقة هو كنعان، كنعان هي سومر، والكنعانيون هم السومريون.

قد يعترض البعض على مثل هذا الربط اللغوي بين أجزاء من تاريخنا الحضاري، فإذا كانت المتشابهات اللغوية ثابتة فكيف نبرّر تحويلها إلى حقائق تاريخية، ومن ثم اجتماعية، المسألة – بالنسبة لي – لا تعدو بحثاً نظرياً لغوياً مجرداً، ولكن لهذا البحث آثاره، وهو يلقي بظلاله على قراءة التاريخ، وعلى قراءة التكوينات الإجتماعية، وتاريخ هذه التكوينات التي لم تُدوّن نشأتها، ولم يُكتب تاريخها الأول.

من الناحية النظرية – أيضاً – إذا كان هناك ما ينفي مثل هذه الإحالات،

أعني من اللغة إلى التاريخ، إلى تاريخ المجتمعات، فلن يكون إلا نفياً لغوياً أيضاً، أي أنه لا سبيل إلى دراسة هذا الموضوع إلا من باب اللغة – حتى الآن على الأقل.

لأرنست رينان كلمة، سوف أقتبسها حرفياً، وهي كلمة تملؤها الدهشة، يقول في كتابه «تاريخ اللغات السامية»: من أغرب المدهشات أن تنبت تلك اللغة القوية، وتبلغ درجة الكمال، وسط الصحارى، عند أمة من الرحّل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها، ودقة معانيها، وحسن نظام مبانيها. ولم يعرف لها في كل أطوار حياتها طفولة ولا شيخوخة. ولا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها، وانتصاراتها التي لا تُبارى، ولا نعرف شبيهاً لهذه اللغة التي ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرّج، انتهى نص رينان.

هذه الدهشة أدبيّة، فيها من الوصف أكثر مما فيها من التحليل، طيّبْ، هل نشأت العربية هكذا فجأةً؟ هل سقطت على رؤوسنا من السماء؟ هناك من يؤمن – ما زال – حتى الآن من الباحثين بأن العربية وُلدت كاملةً، هذا نتاج تقديس اللغة، ولو كنت شخصياً ممن يقدسون هذه اللغة – لأنها لغة القرآن – إلا أن هذا التقديس لاحق لنشأة اللغة، مرحلةِ اكتمالها تاليةٌ لاحقة، اللغة العربية بدأت بدايات بسيطة، وتمثّلت حالتها الجنينيّة كما قلت في السومرية، وتطورت بالتدريج لتصنع هذا المعجم الثري، الذي أصفه – إيجابياً – بالمكتنز، والذي لا يضاهى في المقارنة بأي معجم آخر، وبأية لغة أخرى من لغات العالم.

اللغة العربية لغة جامعة لأخواتها الأفروآسيويات كافةً، ليس هذا فقط، بل أن هناك الآن تيّار علمي بحثي دقيق بدأ ينتبه إلى مجموعة من النقاط التي

كانت غائبة عن البحث اللغوي، يدرسون أثر العربية وكيف تسرّبت وكمنت كطبقة تحتية Substratum في لغات أخرى مجاورة، الآن بدأ هذا التيار ينمو ويتعاظم.. البحث في اللغة مسألة لا تنتهي على الإطلاق، واللغة العربية – كما نعرفها، وكما لا نعرفها – مليئة بألغاز التاريخ، وألغاز الحضارة. العربية لم تُحصر بحثاً أبداً، وما نراه الآن أمامنا من معاجم ومن قواميس لا يعني كل العربية، هذا ما حفظه الرواة، هذا ما نقل إلينا بالتواتر، ثم دوّن ووثّق، لكن هناك الكثير من معجم العربية مما لا نعرفه، ولم نتحدّث به، والاستعانة بشقيقات اللغة العربية توضّح هذه المسألة.

***

في ما يتّصل بالوصف الذي نقلته عن جول فيرن، أي لغة المستقبل، أقول أننا إذا نظرنا الآن إلى واقع اللغة العربية قد نصاب بالإحباط، وقد نتشاءم للحالة المتردية لتعاملنا مع لغتنا العربية.

قمنا في حلقة اللسانيات العربية بتجربة بسيطة.. للتعرّف على نسبة ما نستخدمه الآن من مفردات «معجمنا العربي»، أجرينا دراسة تطبيقية باختيار نماذج عشوائية وتعميمها وتحويلها إلى إحصاء، وتبيّن لنا أن المتحدثين الآن باللغة العربية لا يستخدمون أكثر من عشرة بالمائة من المعجم العربي، عشرة بالمائة هي التي تشكّل الآن إعلام العرب وكتاباتهم وآدابهم وبلاغتهم، عشرة بالمائة من لغتنا هي التي تشكّل الآن صورتنا عن أنفسنا وعن العالم، أي أننا في الحقيقة قوم من العميان، أو شبه العميان، ضيّعوا تسعين بالمائة من قدرتهم على النظر، ثم إنهم لا يحاولون استعادتها، لا لشيء سوى لأن الكسل والحمْق وقصر النظر، وأمراض أخرى قد أخذتهم فأنستهم أنفسهم.

إذا فكّرنا.. إذا فكّر من هو معنيّ بهذه المسألة في أن يبحث عن أدوات جديدة، إذا فكّرنا في تفعيل استخدامنا لنسبة التسعين بالمائة مما هو الآن مهملٌ من معجمنا، كيف ندرجها تدريجياً في مناهجنا التعليمية، في معجمنا اليومي، في كتاباتنا، كيف نبث فيها الحياة وننقلها من حالة السبات، كيف نوقظ هذه الخلايا النائمة في أجسادنا، هذه هي المسألة، لو اتجه تفكيرنا في المستقبل إلى أن يكون هذا الموضوع همّا أساسياً من همومنا الكثيرة، فنسعى إلى تحريك هذا الرصيد المجنّب من لغتنا، ولو أن المعنيين بالكتابة، المعنيين بالتعليم، باللغة، بالدين أيضاً، فكروا في هذه الضرورة، لأصبح استخدامنا للغتنا استخداماً نشطاً، مفعّلاً، ولأصبح أكثر حيويّة ومعاصرةً، وأكثر أصالة أيضاً.

الأصالة لا تنفي المعاصرة، كلما تشبث المرء بأصالته دلّ ذلك على حضوره القوي في الحياة، أي أنه سوف يرى الخطأ في ما آلت إليه أمور كثيرة فيعمل على تغييره وتصويبه. هذه المعادلة ربما كانت شخصيةً، أي تسري على المرء منّا في حياته، ولكن تعميمها على الشأن العام يثبت أهليتها وصحّتها لمعالجة القضايا الكبرى.

استخدامنا الحالي للغة فيه من التكرار والتقليد أكثر مما فيه من الإبداع ومن تحريك - لأقل - كوامن المخيلة، حتى على المستوى الشعري، والشعر ديوان العرب، ولا أعني الأساليب وغيرها من المداخل النقدية لقراءة النص، تلك مسألة أخرى، أعني على مستوى معجم النص.. نقرأ الآن مجموعات ودواوين شعرية نتفاجأ بضحالة المستوى اللغوي الموجود .. خذ مجموعة شعرية من كتابات زمن الناس هذا - كما يقولون - وقم بإحصاء كلماتها

ستجد عدداً ضئيلاً من المفردات تدور في حلقات مفرغة، ويتكرر استخدامها مرةً وأخرى، وهكذا. هذا شاهد فقط على ما آلت إليه اللغة في حقل كان الأولى أن يكون الأكثر عمقاً. ونحن جميعاً – من مثقفين وباحثين وعلماء – مسؤولون عن تفعيل معجمنا العربي، بإدراك حقيقة الكارثة التي ندفع بأنفسنا إليها دفعاً.

عندما نسمع الآخرين من العلماء من ذوي النزاهة العلمية يصفون اللغة العربية، نجد أنهم قالوا فيها – ربما – ما لم نقله نحن أبناؤها والمتكلمون بها، من إشادة وإطراء، لأنهم أدركوا قدرة وخطورة هذه اللغة، ولأنهم عرفوا أن هذه اللغة تحتوي في داخلها، في عمقها، على أدوات الانتشار وأسباب السيادة بمجرّد أن تحلّ بأي مكان من الأمكنة، ومهما كانت اللغات المنافسة لها.

إذا تعلّم قوم من الأقوام اللغة العربية وتحدثوا بها فإنها ستحلّ تدريجياً لتزيح لسانهم الأصلي، وأعني الأقوام الغريبة، لا أعني كل من يتحدث بواحدة من شقيقات العربية، لأن هؤلاء في الحقيقة يتحدثون العربية وفقاً للأطروحة التي مرّت بنا.

بروكلمان – الذي وُصف بأنه يعرف عن العرب أكثر مما يعرف عن قومه – يقول: معجم العربية اللغوي لا يجاريه معجم في ثرائه.

ويقول ادوراد فارديك: اللغة العربية من أكثر لغات الأرض تميّزاً – وهذا التميّز من وجهين، الأول: من حيث ثروة معجمها، والثاني: من حيث استيعاب آدابها.

شبينغلر يقول: إن اللغة العربية قامت بدور أساسي كوسيلة لنشر المعارف، وآلة للتفكير في خلال المرحلة التاريخية التي بدأت حين احتكر العرب - على حساب الرومان واليونان - طريق الهند.

أي عندما فتحت اللغة العربية لنفسها مساراً جديداً كان الرومان واليونانيون يحتكرونه في دورة حضارية أخرى.

ويقول فريتاغ: إن اللغة العربية ليست أغنى لغات العالم فحسب، بل إن الذين نبغوا في التأليف بها لا يكاد يأتي عليهم العدّ.

ريتشارد كريتفيل يقول: إنه لا يعقل أن تحل اللغة الفرنسية، أو الانجليزية محل اللغة العربية. وإن شعباً له آداب غنية منوّعة، كالآداب العربية، ولغة مرنة، ذات مادة لا تكاد تفنى، لا يخون ماضيه، ولا ينبذ إرثاً ورثه، بعد قرون طويلة عن آبائه وأجداده.

المئات والمئات من مثل هذه الاقتباسات والاستشهادات لعلماء غربيين – وصفتهم قبل قليل بأنهم من ذوي النزاهة العلمية، لا من أولئك المستشرقين الذين وجّهوا البحث العلمي عن عمد وجهةً مغرِضة، وأخفوا من المعارف والعلوم أكثر مما أتاحوا لنا، خاصة في ما يتعلق بلغاتنا في الشرق القديم، بدءاً باللغة السومرية.

في اللغة العربية، في عمقها، من الأدوات والأسباب ما يتيح لها أن تكون لغة المستقبل. هذا ليس افتراضاً، بل هو خلاصة تجارب العربية في مختلف أزمنة انتشارها:

- لأنها تستند إلى معجم لا يتضاءل عبر التاريخ، بل يتعاظم وينمو، بما لها

من قابليات اشتقاقيّة، وبما لها من جذور عميقة، كلمّا امتدّ بها العمر.

- ولأنها تستند إلى آلية فريدة في مجالدة الزمن، فهي لغة لا تشيخ، إذ أنها قادرة مع كلّ جديد على أن تنتج تعبيرها الخاص عن هذا الجديد. فالتغيّر يمنحها طاقته، ولا يفتّ في كيانها، هذه اللغة إذا حُصِرتْ في حقلٍ أو نصٍ أو مرجعٍ تموت، بينما تزداد شباباً وحراكاً كلما واجهت التغيير، وهذه الميزة ليست الآن سوى في الإنجليزية، لكننا نعرف جميعاً ان الإنجليزية لغة تقتات على غيرها، تتطفّل على اللاتينية واليونانية، ثم إنها لا تخجل أن تهضم حتى الأغذية الغريبة. بعد مائة سنة لن تبقى الإنجليزية هي الإنجليزية، سوف تصبح أشبه بلغة الاسبرانتو المصطنعة، وهنا سيغيب تراثها، ولن يكون شكسبير آنذاك سوى صدى بعيد للغة لا سبيل إلى بقاء اسمها إلا بتفتت وتلاشي جسمها، كيانها.

- ثم لأنها أيضاً - أي اللغة العربية - تستند إلى خبرة لا تضاهى في منافسة غيرها من اللغات، ففي تاريخ ما يمكن أن نسميه حروب اللغات كانت الريادة والسبق دائماً للغة العربية.

نحن لا نخشى على العربية في قدرتها وممكنات انتشارها وتحوّلها إلى لغة للمستقبل، نحن نخشى على العربية من استخدامنا لها إذا توهّمنا أننا نفقد المستقبل.. ولن نفقد المستقبل إلا إذا كنا عاجزين عن حملها والمضي بها قدماً.. أيها السادة (ومنكم كثيرون من غير العرب في هذه الأمسية) كونوا جديرين باللغة العربية، تكونون جديرين بالمستقبل.

واللهُ غالبٌ أمرَهُ.

❖❖

الأمة واللغة

عثمان سعدي

نتساءل: لماذا سبقت الصين الهند في التقدم بالرغم من أن الهند دخلها التقدم والعصرنة عن طريق المستعمر البريطاني قبل أن تدخل الصين بقرون؟ ولماذا الأوضاع مستقرة بالصين اجتماعياً وجغرافياً وثقافياً وتنموياً، بينما نجد الأوضاع بالهند مضطربة مهتزة بصراعات دينية وعرقية ولغوية، تمزق الأغلبية الجاعة وترفل أقلية في ثروات فاحشة؟

يشعر زائر الصين والمتنقل في أطرافها الواسعة بأنه يزور أمة واحدة، بينما يرى زائر الهند أمماً وأعراقاً وشعوباً مختلفة وأحيانا متناحرة؟ السبب يعود إلى اللغة القومية الحاضرة بالصين والغائبة بالهند.

في الصين، ومنذ 1919، بدئ في البحث عن لغة (غيو يو) التي تعنى اللغة الوطنية، وعندما جاء للحكم ماو تسي تونغ سنة 1949 وضع هذه الفكرة موضع التنفيذ وسمى اللغة المطلوبة (بو تونغ هوا) ومعناها (اللغة المشتركة) بين سائر الصينيين، ومر إيجاد لغة واحدة لكل الصينيين على مراحل حيث تذبذب

* د. عثمان سعدي رئيس جمعية الدفاع عن اللغة العربية بالجزائر.

موقف الحزب الشيوعي بين اللغات المحلية واللغة الواحدة المشتركة، حتى انعقاد مؤتمر 1955 الذي درس مسألتين: تنميط اللغة الصينية الحديثة، وإصلاح اللغة المكتوبة، (وكان عدد الحروف الصينية آنذاك رقما متكوناً من خمس أربعات: 44444 حرفاً)، وثبّت مبدأ اللغة الوطنية الواحدة لكل الصينيين. ووضع مخطط استمر تطبيقه علمياً بين 1956 و 1965 سمي (مخطط بو تونغ هوا) أي اللغة المشتركة، وحدد المخطط أن تكون هذه اللغة مؤسسة على نُطق لهجة بكين. وتقرر أن يكون البدء في تدريس اللغة والأدب باللغة المشتركة سنة 1956، وفي سنة 1959 بدئ في تدريس المواد الأخرى بما فيها العلمية والتقانية باللغة الوطنية أي المشتركة، وأُسس مركز تكوين المعلمين في بكين لإعداد المعلم الذي يطبق هذه الخطة. وانطلقت هذه العملية الكبرى في إطار الشعار الكبير (فلتتفتح مئة زهرة) ألذي أعلنه قائد الصين سنة 1957 والذي أعطى المثقفين دوراً كبيراً وحقق نقد الحزب الشيوعي الصيني.

وأثرت حملة اللغة الوطنية الواحدة على التنوع اللغوي الذي كان سائدا بالصين قبل 1949، لكن بقيت اللغات المحلية تدرّس في الولايات إلى جانب سيطرة اللغة المشتركة، وتحدد مفهوم اللسانيات بالصين في نشر اللغة المشتركة على الصعيد الشعبي الواسع.

وحتى بعد وفاة ماو تسي تونغ سنة 1976 ومجيء تينغ هسياو بينغ بقيت اللغة الوطنية الواحدة السائدة قائمة بدون تغيير بل سارت في إطار تمركز اللغة الواحدة الشاملة لسائر الصين. مع الإبقاء على ثنائية لغوية محلية في مناطق الحدود التي تقع لغاتها المحلية خارج بنية اللغة الهان لغة الأغلبية التي انبثقت منها اللغة المشتركة، ومن هذه اللغات المحلية: الكازاكية، والكورية،

والتيبتية، والتي تمثل ستة في المئة من سكان الصين، وفي مناطق الثنائية تكون اللغة الأولى في التعليم هي اللغة المحلية، وتدرس اللغة المشتركة الوطنية بحجم كاف يجعل المواطن بهذه المناطق يجيدها ويحسن التكلم بها مع مواطني المناطق الأخرى.

وبالرغم من غلبة اللغة الوطنية على اللغات المحلية التي راحت تذوي، فقد رصد المربون الصينيون ثقافات هذه اللغات الخاصة وأدرجوها في التعليم العام وفي التعليم الجامعي وبخاصة في الكليات الإنسانية، بحيث يتكون مواطن مثقف صيني ملم بتراث الأمة الصينية الشامل وليس محصورا بثقافة لغة واحدة.

وهكذا وبفضل عبقرية ماو تسي تونغ صار مليار صيني يتكلم لغة واحدة هي لغة بو تونغ هوا اللغة القومية والمشتركة بين سائر أفراد الأمة الصينية، وتخلص من التشتت اللغوي وسيطرة لغة أجنبية، وخلقت هذه اللغة القومية من هذا المليار نسيجاً اجتماعياً منسجماً، ذابت فيه كل الفوارق العرقية والاجتماعية.

والذي لا يعرفه القارئ هو أن ماوتسي تونغ كان عالماً لغوياً ساهم في تخفيض عدد حروف اللغة الصينية، ويا ليت قادة العرب بمن فيهم جمال عبد الناصر لعبوا دوراً لغوياً في تعريب العلوم والتقانة اللتين لا زالتا حكراً على الانكليزية مشرقاً والفرنسية مغرباً باستثناء سورية طبعا.

■ **الهند**

ونعود للهند، حيث غياب اللغة القومية الواحدة، إذ تعيش حتى الآن مشتتة بين العديد من اللغات المحلية، جعلت اللغة الانكليزية هي اللغة

الرسمية التي تربط بين الولايات والمواطنين.

فإحصائية سنة 1961 تقول بأن عدد اللغات واللهجات بالهند 1652 بينها لغات كبرى كالهندية، والكشميرية، والكجراتية التي يتكلمها 70 في المئة من السكان. ونتيجة لعدم وجود لغة موحِّدة انتشرت الحروب الشجارية التي أساسها لغوي، فقبل تقسيم شبه القارة الهندية إلى دولتي الهند وباكستان كان الصراع بين الهندية التي يتكلمها الهندوس وتكتب بحروف دنفاناغارية وبين الأردية التي يتكلمها المسلمون والتي تكتب بالحروف العربية. وقد وجدت لغة شعبية جمعت بين قاموس هاتين اللغتين هي اللغة الهندوستانية حاول المهاتما غاندي أن يجعل منها اللغة الوطنية فاعتمدها كلغة رسمية لحزبه حزب المؤتمر واستمر خليفته جواهر لال نهرو في ذلك، لكن الهندوس المتعصبون للغة الهندية أفشلوا هذه المحاولة، ولم يوجد زعيم في مستوى ماو تسي تونغ ولا حزب في مستوى الحزب الشيوعي الصيني بالهند ليفرض هذه اللغة.

وما أن اختفى الرجلان غاندي ونهرو حتى عاد التشتت اللغوي، وسيطرت اللغة الانكليزية كلغة رسمية تجمع بين سائر أطراف الهند وبين المواطنين الهنود المتعلمين. أما الأميون فلا يوجد تواصل بينهم، كل فئة تتكلم لغتها المحلية. وفشلت اللغة الانكليزية في جمع شتات المليار هندي في نسيج اجتماعي منسجم.وهذا هو الذي يفسر لماذا تخلفت الهند عن الصين، ولماذا تمزقها الفروق العرقية والدينية والمذهبية والاجتماعية.

بل إن الهبّة الاقتصادية للهند في العقود الثلاثة الماضية ليست نابعة من جذور عميقة متغلغلة في أعماق المجتمع الهندي مثلما هو حادث في الصين، وإنما هو مرتبط بنخبة قليلة تكونت في قمة التعليم الانكليزي بالهند في

قطاعات خدماتية موجهة للتصدير لأوروبا وأمريكا وبخاصة في ميدان المعلوماتية الحاسوبية، ومن غير شك فمع الأزمة المالية التي تعصف الآن بالعالم المتقدم فإن هذه الهبّة ستنحسر وستنجم عنها هزات اجتماعية خطيرة. بخلاف الصين فإن النهضة الاقتصادية والتنموية متغلغلة بها عن طريق اللغة الصينية الموحِّدة في أعماق المجتمع الصيني الملياري، وأن علاقته بالعالم المتقدم مجرد انفتاح يزود العلوم والتقانة بالصين بما يستجد بالعالم المذكور، ويستفيد من حاجاته التي تعتمد على انخفاض تكلفة البضائع المنتجة بالصين.

يقوم الصينيون بتنفيد مشاريع ضخمة في الجزائر فيبنون فنادق خمس نجوم، وطرق سيارة، وعمارات، ومستشفيات، ومصانع سيارات، وفي كل مكان يرفعون فيه لافتات مكتوب عليها باللغة وبالحروف الصينية اسم المؤسسة التي تنفذ المشروع دون وجود جزائري واحد يفهم ما يكتبون، لأنهم يعتبرون أن لغتهم هي عنوان التعريف بهم في كل مكان وجدوا فيه بالعالم. ويعطون بذلك درسا للدولة الجزائرية الفرنكفونية التي يعم في شوارعها وفي محيطها الحرف الفرنسي ويهمش الحرف العربي وهذا ينطبق على بلدان المغرب العربي الثلاث الأخرى: تونس والمغرب وموريتانيا.

■ باكستان

وفي باكستان أيضا تغيب اللغة القومية الموحِّدة، وتقع بها أربع لغات كبرى هي البنجابية والسندية والباشتو والبلوشية، وتعتبر اللغة الأردية هي اللغة الوطنية لكن اللغة الانكليزية هي المسيطرة كلغة رسمية. حاول الباكستانيون ترسيم البنجابية لكن القوميات الأخرى احتجت، ولدى زيارتي لباكستان قال لي أحد المثقفين البارزين بأن الحل الوحيد للتخلص

من الانكليزية كلغة رسمية هو ترسيم اللغة العربية التي يقبل بها كل الباكستانيين لأنها لغة القرآن الكريم؛ ويبقى الإسلام الموحد بين الباكستانيين لكنه غير كاف في غياب لغة قومية واحدة تحل محل اللغة الانكليزية الرسمية، التي فشلت في إيجاد نسيج اجتماعي باكستاني منسجم.

■ أندنوسيا

أما أندنوسيا (أكبر دولة مسلمة بآسيا ويبلغ عدد سكانها 220 مليون). فإنها تتمتع بلغة قومية واحدة هي لغة (بهاسا أندنوسيا) أي لغة أندنوسيا، المستمدة من اللغة المالوية. فقد ألهم الله الحركة الوطنية سنة 1928 باعتماد لغة واحدة. كان قبل هذا التاريخ الوضع اللغوي كما يلي: يتكلم الناس أكثر من مائتي لغة، بينها ثلاث لغات كبرى هي: الجاوية ويتكلمها أربعون مليونا، والسوندانية ويتكلمها اثنا عشر مليونا، والمادورية ويتكلمها ستة ملايين، وهناك ست لغات أخرى يتكلم كلا منها مليون أو مليونان. وتنتشر هذه اللغات على جزر أندنوسيا. وتنتمي اللغات الأندنوسية إلى أسرة (ملايو بولينسية) المنتشرة في ماليزيا وجنوب آسيا الشرقي، وفي جزر المحيط الهادي بما فيها جزيرة هواي بالولايات المتحدة الأمريكية التي تنتمي لغة سكانها الأصلية إلى هذه الأسرة اللغوية. وهذه الأسرة مليئة بالكلمات العربية التي انتقلت مع التجار الحضرميين اليمنيين إلى الجزر الأندنوسية وجنوب شرقي آسيا، الذين كان لهم الفضل في نشر الإسلام بلا جيوش في هذه المناطق الواسعة من آسيا العجمية. وكانت اللغة الملاوية أصل اللغة الأندنوسية واللغة الماليزية ولغات جنوب شرق آسيا، تكتب بالحرف العربي، لكن اللغة الأندنوسية التي اشتقت منها كتبت بالحروف اللاتينية.

ولغة الملايو هي اللغة الوطنية لاتحاد الملايو لكن بما أن سكان أندنوسيا يمثلون عشرة أضعاف سكان الاتحاد المذكور فإن الملايو اللغة الأم كبرت وتوسعت باللغة الوليدة (بهاسا أندنوسيا) التي كبرت وتوسعت أكثر من أمها.

كانت اللغة الهولندية ـ لغة المستعمر ـ هي المسيطرة على أندنوسيا طيلة ثلاثة قرون، كل شيء كان يدور بها، إلى أن ظهر بطل ثقافي اسمه جايا دانجرات سنة 1924 وتحدى المستعمر وخطب بلغة الملايو الوطنية في مجلس الشعب البرلمان الذي كان عضوا فيه، وقرر الحزب الإسلامي والحزب الشيوعي استعمال هذه اللغة. وفي سنة 1928 اجتمع مؤتمر للشباب وقرر تأييده للغة وطنية واحدة. واعتمد وطنيا هذا القرار. ونظرا للموجة ضد المستعمر الهولندي التي كانت لغته هي المسيطرة على أندنوسيا، ونظرا لشعور الحركة الوطنية الأندنوسية بخطورة الرواسب التي تحملها هذه اللغة فقد قررت الحركة الوطنية الاستغناء عنها، واعتماد اللغة الانكليزية كلغة أجنبية أولى في التعليم.

عدد جزر أرخبيل أندنوسيا 17508 جزيرة تنتشر في مياه المحيط على مساحة مليوني كيلو متر مربع، المسكون منها ستة آلاف [6000] جزيرة، استطاعت اللغة القومية الأندنوسية توحيد سكانها وإيجاد نسيج اجتماعي منسجم منهم.

كانت أندنوسيا في أثناء سنوات استقلالها الأولى تعاني من عدم الاكتفاء ذاتيا من الغذاء، لكن بعد فترة زمنية قصيرة استطاعت أن تكتفي ذاتيا ثم صارت تصدر الكثير من منتوجاتها الصناعية والزراعية. كانت مصدرة

للنفط، لكن في هذه السنوات الأخيرة صارت مستوردة له بعد أن انحدر مخزونها للنضوب، ويبلغ الآن ناتجها المحلي 863 مليار دولار، فهي الكبرى اقتصاديا في العالم الإسلامي، وتصنف الخامسة عشرة عالميا. كل هذا تم بفضل تمتعها بلغة قومية موحّدة أوجدت مجتمعا يعمل بسائر طبقاته في تنمية البلاد. لأنه لم يحدثنا التاريخ أن أمة من الأمم نجحت في تطبيق تنمية اقتصادية واجتماعية بلغة أجنبية، واليابان والصين ونمور آسيا تؤكد هذه الحقيقة.

يقول المؤرخ الأمريكي ديتوس سميث Detus C. Smith في كتابه (أندنوسيا، أرضها وشعبها): «اللغة بأندنوسيا تعتبر إحدى القوى الثلاث الأساسية التي تربط البلاد بعضها ببعض، أما القوتان الأخريان فهما الدين وحب الاستقلال. لقد لعبت هذه القوى الثلاث دورا كبيرا في أكبر مجهود قامت به الأمة منذ بدايتها وهو التعليم».

■ نيجيريا

أما نيجيريا فهي أكبر دولة مسلمة بإفريقيا وهي لا تتمتع بلغة قومية موحِّدة، وإنما تسيطر عليها اللغة الانكليزية، التي عجزت عن إيجاد نسيج اجتماعي منسجم. توجد بنيجيريا لغة الهوسة تليها لغة يوروبا، كان في إمكان نيجيريا اعتماد الهوسة لغة قومية واحدة ورسمية مثلما فعلت أندنوسيا ببهاسا، لكنها لم تفعل، وهي تعاني الآن من صراعات لغوية قبلية حيث تنتشر بها العشرات من اللغات الصغيرة القبلية، وتهزها بصورة دائمة الحروب بين هذه اللغات، وقد جرت أحداث خطيرة في مدينة جوس عاصمة ولاية بلانو بنيجيريا سقط فيها 400 قتيل من قبائل الهوسا دون أن

يتحدث عنها الإعلام العالمي، لأنه اعتاد على هذه الأحداث بها.

نيجيريا متخلفة اقتصاديا، التنمية بها تعاني من فشل كبير، عدد سكانها 133 مليون نسمة، الناتج المحلي بها 110 مليار دولار معظمه مداخيل صادرات المحروقات، تصدر يوميا مليوني برميل نفط، وثمانية مليارات قدم مكعب من الغاز التي تمثل 95 % من صادراتها. بها طبقة طفيلية متعلمة بالانكليزية مرتبطة ثقافيا بالغرب لا توظف أموالها المستمدة من الثروة النفطية ببلادها بسبب استلابها. وأوضاع نيجيريا هي نفسها الأوضاع التي تحكم دول إفريقيا السوداء جنوب الصحراء الكبرى، فاللغات المسيطرة عليها هي اللغات الفرنسية والانكليزية والبرتغالية، لغات المستعمر السابق، عجزت عن خلق نسيج اجتماعي منسجم في هذه البلدان، وفي غياب اللغات القومية تتحول هذه الدول من الدولة الأمة إلى الدولة القبيلة. وما الحروب القبلية برواندا، وساحل العاج، وكينيا – جوهرة الديمقراطية الغربية بإفريقيا كما يزعم الغربيون – والكونغو، وغيرها، إلا شاهد على ما نقول.

■ فيتنام.. الجزائر

وننتقل إلى دور اللغة الوطنية في فيتنام الثورة، والجزائر الثورة: عرف القرن العشرون أعظم ثورتين ثورة الجزائر وثورة الفيتنام، بمجرد أن استقل الفيتنام أمر قائده هو شي منه بالفتنمة الشاملة والفورية، وهرع له أساتذة كلية الطب مذعورين فقالوا: كليتنا صعب فتنمتها لأننا نحن وطلبتنا لا نحسن الفيتنامية، فاستمع القائد لهم ست ساعات، وكان من النوع الذي يستمع أكثر مما يتكلم، ثم ختم الاجتماع بما يلي: «يسمح لكم استثناء في هذه السنة أن تدرّسوا باللغة الفرنسية، على أن تتعلموا أنتم وطلبتكم اللغة الفيتنامية

بحيث تجرى الامتحانات في نهاية السنة باللغة الفيتنامية»، وهو القائل في وصاياه لمواطنيه: «حافظوا على صفاء اللغة الفيتنامية كما تحافظون على صفاء عيونكم، تجنبوا أن تستعملوا كلمة أجنبية في مكان بإمكانكم أن تستعملوا فيه كلمة فيتنامية»، وفي خلال عشر سنوات بعد الاستقلال نحت مليوني كلمة جديدة.

أما ثورة الجزائر فقد قام بها الفلاحون باللغة العربية، واستلمها المفرنسون في السنتين الأخيرتين من سنواتها، فأجهضوها، وفسروا الاستقلال على أنه رفع علم وكفى، وقرروا بعد الاستقلال الإبقاء على هيمنة اللغة الفرنسية على الدولة، فأسسوا بذلك الدولة الفرنكفونية، وهمّشوا اللغة العربية، بالرغم من أن الدستور ينص في مادته الثالثة على أن العربية هي اللغة الوطنية والرسمية.

إن أي ثورة لا يمكن لها أن تعتبر نفسها ناجحة إلا إذا حققت هدفين: تحرير الأرض وتحرير الذات، الثورة الفيتنامية حققت الهدفين، أما الثورة الجزائرية فإجهاضها من طرف المفرنسين جعلها تحقق تحرير الأرض فقط، تاركين الذات مستعمرة فرنسية حتى الآن من خلال هيمنة اللغة الفرنسية على الدولة الجزائرية.

قمت بإحصاء سنة 2006 فوجدت أن الفيتنام صدّر بالفتنمة خارج المحروقات مواد زراعية وصناعية بما قيمته ستا وعشرين [26] مليار دولار، بينما صدرت الجزائر بالفرْنسة خارج المحروقات بما قيمته ستمئة مليون دولار ثلثها خردة حديد ونحاس التي تعتبر بقايا مواد مستوردة بالعملة الصعبة، ومقياس أي بلد ماذا ينتج وليس كيف ينطق الراء غينا.. علما بأن الجزائر استقلت عام 1962 فوجدت نفسها سابقة للفيتنام بعدة عقود بسبب البنية

التحتية الأساسية التي ورثتها عن الاستعمار الذي كان يتعامل مع البلاد تعامله مع قطعة من فرنسا، بينما نجد الفيتنام توقفت عنه الحروب الفرنسية والأمريكية سنة 1975 استلم أرضا محروقة بالقنابل الكيماوية الأمريكية، وتدميرا حتى للبنية التحتية المتواضعة التي خلفها وراءهم الفرنسيون.

■ العربية خارج العصر

نتناول الآن التعريب بالوطن العربي.. الجامعات العربية – باستثناء سورية – تعلم الطب والعلوم والتقانة باللغة الانكليزية مشرقاً وبالفرنسية مغرباً. معنى هذا أن اللغة العربية خارج العصر الذي هو مطبوع بالطابع العلمي والتقاني، وهي محصورة في تعليم الأدب والعلوم الإنسانية. والسبب في ذلك راجع إلى:

- تقصير أرض الكنانة مصر التي بها تعريب أعرج. كان التعليم بمصر معرباً في عهد محمد علي الألباني، كل شيء كان يدرس باللغة العربية. وعندما استعمرت مصر من طرف البريطانيين سنة 1882 كُلف اللورد كرومر بالإشراف على التعليم فأنكلزه من خلال ربع قرن قضاها هذا اللورد الخطير في منصبه. ومن الغريب أن اليابان في بداية نهضتها أعجبت بتجربة مصر التعليمية التصنيعية فأرسلت بعثة درست خطة محمد علي وطبقتها باليابان وهي الآن ما هي عليه بفضل ذلك. وعندما جاء عبد الناصر للحكم لم يكن يملك وعياً لغوياً شبيهاً بوعي ماو تسي تونغ، أو وعي تيتو، أو سوكارنو، فترك الطب والتقانة تدرس باللغة الانكليزية. وعندما اتحدت مصر مع سورية سنة 1958 ضغط السوريون فتقرر تعريب الطب في مصر، وعربت السنة الأولى، لكن الانفصال حدث سنة 1961 فجمد التعريب وبقيت السنة الأولى فقط معربة، وبعد عشر سنوات أي في سنة 1971 أعيدت السنة الأولى

إلى اللغة الانكليزية. وعلى حدود أرض الكنانة يقع الكيان الصهيوني الذي أعاد الاعتبار للغة العبرية الميتة وصار يعلم بها سائر المواد العلمية الصرفة والطبيعية والتقنية. ومن الغريب أن علماء اللغة العبرية يقولون بأن اللغة السامية الوحيدة التي بقيت حية هي العربية ولا بد أن تستمد منها العبرية أي مصطلح جديد، فالقمر الصناعي الإسرائيلي الذي يدور في الفضاء اسمه [أفق]. رئيس مجمع اللغة العبرية الأستاذ ييهو شو بلو يقول: «إن اللغة العبرية الحديثة نشأت في أحضان اللغة العربية»، هو أب لثلاث بنات كلهن أستاذات اللغة العربية في الجامعات الإسرائيلية، عندما رفع شعار تعليم العامية العربية بدل الفصحى -حاربه بعنف وأفشله. وله كتاب عنوانه: «نهضة العبرية على ضوء نهضة العربية الفصحى». وهو يتقن اللغة العربية، والأعضاء الرئيسيون لمجمع اللغة العبرية يشترط فيهم معرفة اللغة العربية.

يقول الشاعر العربي مقارنة بين إسرائيل والأمة العربية:

يا لَقومٍ بالأمس كانوا فُلولا　　فغدَوْا أمةً ونحن الفلولُ

في إيران وفي عهد الشاه فُرّس التعليم بما فيه الطب والتقانة بالرغم من أن أربعين في المئة من قاموس اللغة الفارسية كلمات عربية، بحيث يقول لي أحد علماء إيران «عندما تقررون تعريب الطب عندكم ستجدون في معجم الطب الفارسي نعم المعين لأنه مليء بالمصطلحات العربية».

تركيا كل التعليم بها بالتركية، حتى ألبانيا بملايينها الخمسة الطب بها يدرس بالألبانية. جزيرة مالطة الطب يدرس بها باللغة المالطية ذات الأصول الكنعانية العروبية. وأرض الكنانة الطب يدرس بها بالانكليزية إنه لأمر محزن والله.

عربنا التعليم بالجزائر، وعندما طالبنا بتعريب الطب قيل لنا: «كيف تريدون أن نعرب الطب بالجزائر ومصر وما أدراك ما مصر الطب فيها غير معرب»[1]

■ **الخلاصة:**

أولا: لا يمكن لأمة أن تنهض إلا بلغتها القومية، واللغة الأجنبية فاشلة في تحقيق أي نهضة.

ثانيا: مُزقت الجغرافيا والديموغرافيا بالوطن العربي، كُيف الاقتصاد به والسياسة مثلما يريد أعداء العرب، ولم يبق للعرب سوى لغة الضاد التي لازالت تمثل الرابط الوحيد القوي بين أقطارهم المشتتة، وهي يُتآمر عليها الآن من خلال عدم تعريب التعليم والتقانة وإيجاد ضرات لها كالبربرية والنوبية والكردية، ومن خلال اللهجات التي تسود الفضائيات العربية.

- التعريب سليم بسورية، وبدئ به بالعراق في عهد صدام حسين، لكنه تراجع في عهد الاحتلال فصارت اللغة الكردية ضرة قوية للعربية، بحيث ألقت زوجة جلال الطلباني خطابها في مؤتمر دولي بروما باللغة الكردية.

- العربية بالخليج العربي صارت تمثل أقلية ضئيلة وسط بحر من اللغات الأعجمية والانكليزية.

- الفرنكفونية تسود في أقطار المغرب العربي الأربع.

ونحن نتمنى من الله القدير أن يهدي الحكام العرب فيطبقون تعريباً سليماً ويحفظون لغة الضاد لغة القرآن الكريم من الاندثار والضياع.

❖❖

أحمد الأخضر غزال

شيخ اللغويين العرب

بعد جهاد طويل من أجل إعلاء شأن اللغة العربية، وتنميتها، وتطوير أدواتها، وجعلها قادرة – في كتابتها ونحوها ومصطلحاتها– على الاستجابة لمتطلبات العلوم والتكنولوجيا لتحقيق أهداف التنمية البشرية في وطننا العربي.. غادرنا الأستاذ أحمد الأخضر غزال عن عمر ينيف على الواحد والتسعين عاماً.

اشتهر أحمد الأخضر غزال بعمله الخلاق في مجال إصلاح الطباعة العربية وإدخال الحرف العربي في الإعلاميات والحاسوب. وقد نال براءة اختراع في ذلك، وتبنّت المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (الألكسو) عمله بوصفه الشفرة العربية الموحَّدة المستعملة في الكتابة الحاسوبية حالياً.

ويقوم اختراعه للطباعة العربية المعياريّة على أساس نظري مفاده أن لكل حرف عربي شكلاً واحداً (مثلاً بـ)، وليس ثلاثة أشكال طبقاً لموقعه في الكلمة: في البداية (بـ)، وفي الوسط (ـبـ)، وفي النهاية (ب). وما الزوائد في هذه الأشكال

إلا خطوط ربط أو تعريقات ختامية تلحق بحروف أخرى وليس بحرف الباء فقط.

ولهذا الأساس النظري القويم تطبيقات عملية في طرائق تدريس اللغة العربية وفي طباعتها. فمن حيث الطرائق، يتعلّم الطفل شكلاً واحداً للحرف بدلاً من ثلاثة، مما ييسّر ويسرّع عملية التعلُّم. ومن ناحية أخرى يؤدّي ذلك إلى تقليص عدد ملامس الحروف في لوحة مفاتيح الحاسوب. وقد لخّص الأخضر غزال نظريته تلك في كتابه «الطباعة العربية المعيارية».

ويعود الفضل في ابتكاره نظريته اللسانية تلك إلى حماسته الكبيرة لخدمة اللغة العربية، وخبرته التعليمية، ودراساته المتخصصة في علم اللغة الحديث. فبعد أن حصل على البكالوريا، جنّدته السلطات الفرنسية عام 1939 إبان الحرب العالمية الثانية وأدى الخدمة العسكرية الإلزامية في الجبهات الإيطالية والإلمانية والفرنسية. ثم عاد لمواصلة دراساته العالية، فحاز شهادة الليسانس، ودبلوم الدراسات العليا، ثم نال شهادة التبريز من جامعة السوربون في باريس في مادة فقه اللغة. وكان قد مارس تعليم اللغة العربية في عدة مدارس في المغرب والجزائر وفرنسا.

وبعد استقلال المغرب، أطلق الأستاذ أحمد الأخضر غزال، في أواخر الخمسينيات، مشروعاً تربوياً متكاملاً لمحو الأمية وتعليم القراءة والكتابة بالعربية للكبار، وحظي ذلك المشروع بتشجيع من لدن الملك المجاهد الراحل محمد الخامس. وعندما تولى المرحوم محمد الفاسي رئاسة جامعة محمد الخامس، أختار الأخضر غزال كاتباً عاماً (وكيلاً) للجامعة وأستاذاً لفقه اللغة فيها، ويعد من أوائل الأساتذة الجامعيين العرب الذين درّسوا علم

اللغة الحديث وأطلق عليه اسم اللسنيات ثم اللسانيات. وعندما أُسنِدت حقيبة وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية إلى الأستاذ محمد الفاسي، اختار أحمد الأخضر غزال مديراً لديوانه، ثم كاتباً عاماً. ومحمد الفاسي هو الذي نجح في إدخال اللغة العربية لغة رسمية في منظمة اليونسكو عندما كان رئيس المجلس التنفيذي للمنظمة في مطلع السبعينيات.

وعندما تولّى أحمد الأخضر غزال إدارة معهد الأبحاث والدراسات للتعريب بالرباط عام 1961، بذل جهداً استثنائياً في تعريب الإدارة والتعليم في المغرب، فقد كانت الفرنسية هي اللغة المعتمدة فيهما. فأصدر كتابه «المنهجية العامة للتعريب المواكب»، ونشر «معجم الإدارة العامة: فرنسي ـ عربي»، وتولى شخصياً ترجمة الدروس الافتتاحية لكليات العلوم والطب والهندسة في جامعة محمد الخامس إلى اللغة العربية لتشجيع الأساتذة على تعريب دروسهم وتعريب التعليم العالي برمته.

وفي مجال دعم اللغة العربية بالمصطلحات العلمية والتكنولوجية الحديثة لتكون لغة عصرية بحق، أصدر الفقيد كتابه الهام «المنهجية الجديدة لوضع المصطلحات العربية». وفي أواخر السبعينيات، أنشأ في معهد الدارسات والأبحاث للتعريب الذي كان يديره، أول «بنك كلمات للمعطيات المصطلحية» في الوطن العربي، قبل انطلاق الشابكة (الإنترنت). وصار هذا البنك والدراسات التي نُشرت عن هيكلته وأنظمته وعمله، نموذجاً تسير على منواله جميع بنوك المصطلحات التي أُسست بعد ذلك في بقية البلدان العربية.

ومن أبرز الأعمال العلمية التي اضطلع بها الفقيد مشروع البحث الميداني في تونس والجزائر والمغرب لحصر الرصيد اللغوي لدى أطفال المغرب

العربي الذي تمخض عنه «معجم الرصيد اللغوي»، وهو معجم يضم جميع الألفاظ العربية التي يمتلكها الأطفال المغاربيون قبل دخولهم المدرسة، بحيث يمكن إعداد مناهج التعليم ومعاجم الأطفال على أساس علمي، وقد اشترك معه في إجراء هذا البحث الميداني اللغوي الجزائري عبد الرحمن الحاج صالح (رئيس مجمع اللغة العربية الجزائري حالياً) واللغوي التونسي أحمد العايد. وظل هذا البحث الميداني اللغوي حتى اليوم يتيماً في الوطن العربي، مع الأسف، فلم تضطلع أية مؤسسة تربوية أو لغوية عربية في السير على نهجه واستكماله.

ولد الراحل يوم 30/ 10/ 1917 في عين الشكاك بنواحي مدينة فاس المغربية، وأسلم الروح في الرباط يوم 13/ 11/ 2008 ، وكان الفقيد عضواً في أكاديمية المملكة المغربية منذ تأسيسها عام 1977، وأسهم في إعداد أجيال من اللغويين المغاربة من طلابه في الجامعة ومساعديه في معهد الدراسات والأبحاث للتعريب الذي تولى إدارته قرابة 30 عاماً، وهم يشكلون اليوم مدرسة لغوية عربية متميزة. وبرحيله تفقد الأوساط اللغوية العربية عالِماً لسانياً مبرّزاً، أخرج البحث اللساني العربي من دائرة الدراسات الإنسانية ووضعه في قلب الدراسات العلمية والتكنولوجية، ورسم له أهدافاً تطبيقية عملية، بحيث يمكن تلقيبه بأبي الهندسة اللغوية العربية.

❖❖

محاضرة

الرأي وحرية التعبير

أحمد إبراهيم*

بادئ ذي بدء، لن يختلف عاقلان على وجوب حرية الرأي وحرية التعبير، فهي مسألة طبيعة قبل أن تكون مسألة حق.

التدخل في حرية الرأي وحرية التعبير هو أقسى أنواع العسف، إذاً المعركة ليست كما يتوهم البعض أنها بين «حرية الرأي» وبين «ضد حرية الرأي»، أو بين «حرية التعبير» و«ضد حرية التعبير»، إنما المعركة هي أبعد من هذا المستوى بكثير وأعمق منه، إنها معركة بين الإنسان وقهر الإنسان ومعيقات حرية الإنسان أساساً، فالحرية هي الملف الأساس بجملتها، والحرية لا تتجزأ.. حرية تعبير، وحرية رأي، وحرية عقيدة، وحرية معيشة، وحرية تصرف، وحرية أكل، وحرية شراب، وحرية تعلم، وحرية علاج، وحرية نوم، وحرية قيام، وحرية عمل، وحرية توظف، وحرية تنقل.. الحرية هي

---

* من نص المحاضرة التي ألقاها الأستاذ أحمد إبراهيم منصور، أمين عام المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، يوم 13/ 05/ 2008 م بقاعة المركز.

حرية واحدة، كلّ القيود التي توضع على الحرية هي جائرة وظالمة مهما كان مصدرها، ومهما كان المبرر الذي يوضع لتبريرها، لكن الإنسان في الحقيقة لم يُخلق عبثاً ليتصرف مثل بقية الكائنات أو المخلوقات دون وازع، ودون رادع، ودون عائق، ودون هدف. تصرف الإنسان كلّه غائيّ، كله له غايات. الإنسان لا يتصرف عبثاً، الإنسان لديه رسالة، والمؤمنون يقولون بأن الإنسان حمل الأمانة عن الله سبحانه وتعالى، والذين لا يؤمنون فليؤمنوا على الأقل بأن الإنسان يحمل مسؤولية احترام الإنسان، وكرامة الإنسان، وقيمة الإنسان في ذاته، الأمر الذي يحتم عليه أن يتصرف وفقاً لمستوى رفيع من السلوك تسمح به قيمة الإنسان وكرامته.

التعبير إذاً ليس غاية في ذاته، والتعبير لا يمكن منعه حتى ولو صدرت القوانين وإجراءات العسف والقمع لتمنع التعبير. التعبير لا يُمنع، لأن الإنسان يستطيع أن يعبر حتى سراً إذا لم يستطع أن يعبر علناً، حتى في غرفة مغلقة، بعض الناس يعبرون في غرف النوم قبل أن توضع فيها المجاهر ونواقل الصوت وتسلط عليها آلات التصوير، لكنهم الآن فيما يبدو لي لا زالت دورات المياه العامة يعبرون فيها دون رقابة... لكن رغم ذلك هم يعبرون، يستطيعون التعبير، يلتفون على كل القوانين والموانع والعوائق التي تمنع التعبير ويعبرون، والذين يقاومون التعبير في الواقع – إن وجدوا –يتجاهلون حقيقة الإنسان، وحقيقة – ربما – حتى الكائنات الأخرى.. لا أريد أن أسمي كائنات أخرى.

فالتعبير والرأي ليس هو المعركة الحقيقية التي على الإنسان أن يخوضها، الإنسان عليه أن يخوض معركة القيم، معركة وجوده، معركة أنه إنسان وأنه لا حق لأحد في الأرض – حتى لا نقول في أماكن أخرى – لا حق لأحد في

الأرض أن يقهره، وأن يفرض عليه ما لا يريد... الإنسان يجب أن يتقبل ما يريد فقط هذا هو الشيء الطبيعي هذا هو الشيء الأساس، لكن خلال دورات حياة الإنسان وتاريخه الطويل وإنجازاته المهمة جداً على صعيد العقل وعلى صعيد الفكر وعلى صعيد الدين وعلى صعيد التنظيم الاجتماعي تطور الإنسان ليتمكن من تنظيم حياته تنظيماً دقيقاً... قد يكون في هذا التنظيم عوائق على الحرية قد. يكون في هذا التنظيم موانع للرغبات لكنه مضطر ليحتفظ بإنسانيته في كثير من الأحيان للخضوع للكثير من العوائق التي تمنع أن يتصرف كما يريد، أو كما يرغب، أو كما يشتهي، ألاّ يتخذ إلهه هواه كما يقال، أن يتصرف بطريقة فيها الكثير من العقل، والكثير من الحكمة، والكثير من الفن، والكثير من اللياقة، والكثير من العلم، والكثير من القدرة على الاختيار. هو يستطيع أن يكون حراً، أن يختار السلبي ويختار الإيجابي، ولكن عظمته تتجلى هنا لأنه يستطيع أن يختار الإيجابي وأن يترك السلبي بحريته، بقدرته الخاصة دون ضغط عليه، إذا أجبر على الإيجابي فلا فضيلة له في هذه الحالة، إذا منع من السلبي فهو مقهور مجبر، والذي يقهر على الإيجابي مثل الذي يقهر على السلبي، سيان لا فرق بينهما من الناحية الأخلاقية.

❖❖

الإنسان المقهور بطبيعته هو لا إنسان في الحقيقة، هو إنسان مأزوم، إنسان باطني، إنسان متجزئ، منقسم، متشظٍ، مريض.

الإنسان المقهور إنسان ضعيف بحكم هذا التجزيء، وهذا التشظي، وهذا القهر؛ إنسان غير قادر على تحمل المسؤولية، وغير قادر بالتالي على القيام بالمسؤولية الأساسية للإنسانية. المسؤولية الإنسانية هي الحضارة، هي التقدم،

وأستطيع أن أوجز حتى لا أكثر في الحديث في نقطة واحدة، الحضارة الإنسانية يمكن ايجازها في لفظين: «الحرية والعدالة»، على ما فيهما من تناقض ظاهر وحقيقي، الحرية هي أن الإنسان من حقه أن يتصرف بإمكاناته على الأقل في حياته، بجسده، بقدراته التي أودعها الله فيه، لكن في نفس الوقت مطلوب منه أن يحقق العدالة. والعدالة عندها تعابير لفظية كثيرة: التوازن، الانسجام، الحكمة، العلم، الفن، وأشياء من هذا القبيل، هذا كله اسمه العدالة. لماذا؟ لماذا هذه الأشياء إسمها العدالة؟ مع أنه أحياناً هناك تعابير من هذا النوع قد لا يتبادر لأذهاننا بسهولة أن لها علاقة بالعدالة. العدل دائما هو الانصاف أو التساوي، يعني عدم الجور، عدم الذهاب إلى طرف ضد طرف أخر، يعني أن لا تذهب مثلا إلى الظلام، أو إلى النور المطلق، نحن ليس عبثا نِصْفُ حياتنا ظلام، ونِصْفُها الاخر نور، ليس عبثاً نِصْفُ يقظين ونصف نائمين، أو نصف فرحين ونصف حزينين. الواحد منا أحيانا يجد نفسه مضطراً أن يمارس كل هذه الأشياء مع بعضها، أنا لا أريد أن أبين لكم أن كل الأمور ثنائيات بهذا الشكل: نور وظلمة، حزن وفرح، خير وشر، قوة وضعف، وهي تتواجد جميعاً في اليوم الواحد للإنسان الواحد، وفي عمر الإنسان يبدأ بالضعف، وينتهي إلى الضعف، مروراً بمراحل قوة وضعف متعددة.. شخص ما يكون قوياً في الصباح، ثم يمرض في المساء. يمسي ضعيفاً حتى لا يستطيع أن يقف على قدميه، وبالتالي مسألة التوازن ومعرفة قدرة الإنسان حدود مسؤوليته تجاه نفسه، وتجاه الكون، وتجاه الحياة، وتجاه الآخرين هي التي تحدد بالضبط قيمته، هي التي تستطيع أن تعرفه مجلسه فيجلس دونه فيرحمه الله.

لو عرف مثلاً الحكام الطغاة والبغاة هذه الحقائق كانوا جلسوا دونها،

لأنهم يعرفون أن بعد القوة ضعف مثلاً، وأن بعد الحياة موت، ومن بعد الجني فقدٌ، من بعد الغنى فقر، من بعد الصحة مرض. هذا العالم يرثه الله سبحانه وتعالى، وبالتالي البشر فيه أعتقد أنهم ركاب في سفينة تلاطمها الأمواج، هم في حاجة إلى أن يكونوا معاً يد واحدة حتى يتمكنوا من منع القارب من الغرق، لو اختلفوا وأحب أحدهم أن يخرق مقعده في القارب، وإذا أحدهم أراد أن يأخذ شيئاً من القارب وهو مهم لتوازن القارب، أو أن أحدهم قفز في الماء وترك القارب، طبعا النتائج والنهايات في هذه الحالة تختلف عما هو مطلوب من القارب نفسه، وبالتالي حالة التعاون ليست اختيارية بالنسبة للبشر، حالة مراعاة الآخرين ليست اختيارية، ليست بالرغبة، هي ضرورة ملزمة، يعني أن ترى أن هذه الأمة ليست وحدها في العالم من حقها أن تستخدم القوة ضد من تشاء، وأن تؤدب من تشاء، وأن تفرض ما تشاء على من تشاء، هذا لا يجوز، هناك آخرون لديهم حقوق لا يجب المساس بها، وإلا فسد العالم، ولهذا موضوع العدالة موضوع أساسي.

نحن نقول لو أن الإمبرياليين الذين يريدون نهب الثروات، واحتلال أراضي الشعوب، والعدوان عليها، وقتل الملايين، لو فهموا أنهم بهذه السلوكيات يضرون بأنفسهم مثلما يضرون بالآخرين بنفس القدر، ما كانوا تجرّؤا أن يقوموا بمثل هذه المظالم، وأن يقترفوها أمام الناس وعلى رؤوس الأشهاد، وبفظاعة وبقسوة شديدة جداً.. يعني قتل الملايين في بلدان العالم عبر آلاف السنين من أجل الفتح مثلاً، أو من أجل الاحتلال، أو من أجل نهب الثروات، أو من أجل بسط القوة، وبسط النفوذ، وبسط السلطة.. ما هو مبرره؟

❖❖

نأتي لحرية التعبير أو حرية الرأي، لا أريد الدخول في اللغة، يعني ما معنى رأى يرى رؤيةً، رأى رأياً، فهو ينظر إلى مكان، رأيت منظراً جميلاً مثلاً، لكن المقصود بكلمة الرأي هو القناعة التي يتم التوصل إليها من خلال معرفة ما، أو الموقف الذي يقفه إنسان واعٍ عارف، ويرى آخرون معه ربما نفس الرؤية، أو يقفون معه نفس الموقف، وقد لا يرون، وقد يرون رأياً مخالفاً، أو موقفاً مخالفاً.

قد تتوفر المعرفة للجميع، وقد تتوفر للبعض، وقد لا تتوفر لعدد كافٍ من الناس، ولهذا تتعدد الرؤى، وتتعدد المواقف. والمعرفة أيضاً أصناف وأنواع وأنماط قد تؤدي إلى مواقف مختلفة، رؤى مختلفة، ونرى على أساسها مناظر مختلفة ومتفقة، نختلف ونتفق مع آخرين يرون من نفس الزاوية التي نرى منها، ويرون من زوايا مختلفة نحن لا نرى منها، هم يرون منها، نحن نرى رأياً والرأي لا يفسد الود كما يقال.

لكن كيف نعبّر عما نرى؟ أنا أعبّر لأنني أستطيع، وأنت تعبر لأنك تستطيع، وهناك ملايين لا تستطيع التعبير لأنها – ببساطة شديدة – لا تستطيع.

❖❖

طبعا لا يوجد إنسان على الأرض إطلاقاً، كبيراً كان أو صغيراً، عالماً أو جاهلاً، قادراً أو غير قادر، تعلم أو لم يتعلم، خبر أو لم يُخبر، ليس لديه رأياً، والبشرية لا تعاني من نقص في الآراء، وإنما تعاني من العكس، تعاني من كثرة ما لديها من أراء، لأن كل إنسان فرد واحد من المليارات التي هي مكونة للبشرية هو حزمة من الآراء المستقلة عن الآخرين، عن الأخ، والأب، والصديق، والصاحب؛ فأي واحد منا عنده أراء كثيرة، وهو يملك هذه الآراء

ويتحدث بها، وربما يتصرف على أساسها، يعني أن يتخذ مواقفه بناءً على معارفه الخاصة، لكن رغم ذلك هو يحاول بطبيعته – أليس ما نقوله هو أن الإنسان مدني أو اجتماعي بطبعه – هو يحاول أن يكون متناسقاً، ومتسقاً، ومنسجماً مع المحيط الاجتماعي، وأن لا يكون شاذاً في المحيط، لكن الان في الوقت الحالي الأزمة الحقيقية هي أنه بالرغم من أن البشر متساوين في الحقيقة الوجودية، وأن كل واحد منهم على الصعيد الواقعي يملك أراء لا حدود لها، فإن الأزمة في الواقع هي كيف يعبر هؤلاء عن أرائهم؟ نأتي بمثال بسيط يُقرّب: في فرنسا هناك صحيفة اسمها «لوموند»، أو هناك صحيفة اسمها «»الفيغارو» أي صحيفة فرنسية، من يكتب بهذه الصحف؟ أحسبوا كم شخص يكتب بها؟ ومن هم؟ معروفون بالاسم، يعني أنا إذا بقيت في فرنسا 100 سنة ما لم أكن شخصاً معروفاً لدى «الوموند»، وأرائي توافق عليها «لوموند»، بمعنى أن كلامي يتناسب مع «الوموند» لا أستطيع أن أكتب في «الوموند» شيئا، هناك ملايين الناس في ضواحي باريس خرجوا يطالبون بحقوقهم بطريقة تعبيرية ما، وليس مهما أن نقيمها إذا كانت سلبية أو إيجابية، أو إن كنا موافقين أو لا، يعني أنه ليس هناك داعٍ للأمور القيمية أو للأمور التقديرية، لكن هم أناس أعلنوا أنهم مظلومون ومضطهدون، وصرحوا أنهم لم ينالوا حقوقهم الخ.. جاء وزير الداخلية في ذلك الوقت الذي أصبح فيما بعد رئيس جمهورية وقال: «إن هؤلاء حثالة، هؤلاء نفايات»، هم ملايين من الناس، هذه النفايات هي الناس! هذه الحثالات هي الناس!

❖❖

بالنسبة لي – كأنسان جماهيري – هذه هي مشكلتي، كيف أمكّن الكافة من التعبير عن أنفسهم؟.

القضية بالنسبة لي ليست قضايا النخبة، ليست قضايا الصفوات، ليست قضايا الذين يحتكرون الثروة، ويدافعون عن الاستغلال، ويحاولون مراكمة رأس المال وتركيزه في عدد محدود من الناس، ومن أجل استخدامه للوصول إلى السيطرة على المجتمعات واحتكار الامتيازات الاجتماعية لصالحهم، ولست من الذين يوافقون على احتكار السلطة لأنفسهم لمجموعة أو لطبقة أو لعائلة أو لقبيلة أو لأسرة أو لشخص واحد، ونترك البقية في الشارع للمعارضة.

❖❖

الناس مغيّبة. مغيّبة ليس بوسيلة واحدة، ليس جميعهم مجبرين. لا، هناك من تم غسيل مخهم واقتنعوا. أنا أرى في بعض البلدان – ليس كلها في الحقيقة عربية – تسأل المواطنين يقولون لك: «ياسلام! الحمد لله ربي سبحانه وتعالى أنعم علينا بفلان أتى لنا ووضع لنا وأقام لنا وعمل لنا. وهذا بفضل وجود العائلة الفلانية، والشخص الفلاني».

هذه الأمور مُسَفَّهة في الفكر الجماهيري، بمعني أنه تم تجاوزها نهائياً، لا يوجد انسان جماهيري يقبل بميزة لأحد على أحد خاصة في الأمور المشتركة، على سبيل المثال موضوع السلطة ليس موضوعاً فردياً، وليس موضوعاً طبقياً، موضوع السلطة ناتج اجتماعي، لو أننا وزعنا الناس واحداً واحداً لن تنشأ سلطة، لكن عندما نجمعهم مع بعضهم ستنشأ سلطة، ستنشأ علاقات، ومثلها الثروة، لو أننا جزأنا الناس واحداً واحداً وباعدناهم عن بعضهم وحبسناهم بعيداً عن بعضهم البعض، أو جعلناهم أوسع قليلا في مجموعات، في النهاية لا تنشأ سلطة، ولا تنشأ ثروة، ولا تنشأ ميزات اجتماعية، لكن لو جمعناهم ستنشأ هذه الأشياء جميعاً. وما دامت هي نتاج اجتماعي، فهي

مشتركة للجميع.

المنهج الجماهيري يقول الاتي: «يقول الموارد الموجودة في الحياة على الأرض للجميع، موجودة هذه من الله، يعني مثلاً في ليبيا هناك البترول، هناك الأرض الزراعية، هناك الماء، هناك البحر، هناك الهواء، هذه موارد موجودة من الله، فهي إذاً للجميع.

لا يدعي شخص أنه قد صنع البحر، أو صنع الأرض، أو مثلاً صنعنا نحن! نحن موجودين من دون أن يصنعنا أحد، بدون ما يخلقنا أحد، من غير أن «يُعَبّدْنا» أحد من الطين، جَعَلنَا الله في الأول، ثم تركنا نتكاثر، ونحن مسؤولين عن أنفسنا ونحن متساوين. الموارد إذا للجميع، لأنها من الله. لا يوجد شخص يدعي فضل إيجادها، العمل الذي يتم في الزراعة، الذي يتم في الصناعة، الذي يتم في البحر، هو جهد الناس. ليس جهد أو عمل النخب السياسية، ولا عمل النخب المالية، هو عمل الناس كافة، الجهود التي تبذل لترقية الحياة، وصناعة الحضارة، هي جهود الناس عبر الأجيال، ليس الجيل القائم فقط، وإنما الأجيال التي سبقت والأجيال التي تلي، كلهم يصنعون الحضارة، كلهم يعملون.

هذا العمل المتراكم للبشرية من آلاف السنين إلى آلاف سنين قادمة هو في الواقع عمل الناس، عمل الجميع، لا أحد يدعي أنه هو فقط، أو أنه هو وأبيه، أو هو وأمه فقط، الذين اشتغلوا، وهم الذي صنعوا الحضارة، وهم الذين بنوا الدنيا، لا يوجد أي أحد يستطيع أن يقول هذا الكلام.

❖❖

الموارد عامة، والجهد عام، والحاجات عامة. المنهج الجماهيري لايقبل الوسيط بين هذه الأشياء وبين بعضها. نحن الذين لدينا الرغبة في أن نحقق

حاجاتنا نتجه مباشرة إلى العمل لتحقيقها في بلداننا. كل واحد في بلاده، أنا أستغل أرضي العربية، وآخر يستغل أرضه الفرنسية، وآخر يستغل أرضه الأمريكية، ليس مثل ما يعملون الآن يأتون وينهبون ثروات الوطن العربي أو ثروات العالم الثالث. إذاً من أين جاء الوسيط الآخر الذي يدعي أنه يملك الجهود وهو يوظفها، أو أنه يملك الموارد وهو يوزعها، أو أنه يملك الحاجات وبالتالي يتصرف فيها، ويقول هذا يشبع، وهذا يجوع، وهذا يتحصل والآخر لا يتحصل، وهذا أعطوه وهذا لا تعطوه، من أين جاءت هذه الأمور؟ هذا بغي، هذا عدوان، هذه أزمة، ليست حرية التعبير وليست حرية الرأي، هذه هي الأزمة الحقيقية، ما دام تقسيم السلطة ليس عادلاً، العدالة غير موجودة، وبما أن تقسيم الثروة غير عادل، معنى ذلك أن العدالة غير موجودة، بما أن الإستغلال والقهر والغصب موجود، وبما أن هناك شخص قوى، وآخر ضعيف، وشخص حاكم، وأخر محكوم، وبما أن هناك سيد، وآخر عبد، كيفما كان تصريفه، في مزرعة، في شارع، في مدرسة.. أينما كان، بما أن هناك عبد وهناك سيد لا توجد عدالة. إذهب وعبر كيفما تريد ألست عبداً؟ ألست جائعا؟ تبقى حثالة من هنا إلى يوم القيامة، في شوارع باريس، وفي ضواحي باريس، حثالة، وتبقى حرامي الذي تقوله أنت هو: «ثورة حرامية» وخائن مهما عملت في الأرض، أو في السماء، ولن تحل مشكلتك، لكن الحل الحقيقي، الحل النهائي، الحل الذي ليس بعده، هو الذي يجعل التعبير مسألة طبيعة، فوق أنه قضية حق، هو مسألة طبيعة، يعني أنه لا يوجد أحد له دخل في ما تقول أو في ما تعمل.

هناك الأبكم، وهناك من لا يستطيع الكتابة والقراءة، وليس ضروريا في التعبير أن يكون شخصاً يكتب، وشخصاً آخر يقرأ، وآخر يتكلم، التعبير

لديه أنماط عديدة، ولكن هو يجب أن يعبر، ويعبر بحريته، ويعبر عما يريد، يعبر بحرية وبدون ضغوط، ويدون موانع، لكن هذه لن يصل إليها انسان جائع، وانسان مقهور، وآخر محكوم، وآخر مأسور، وشخص مضلل.

يأتي حزب ويقول: «أنا سوف أتكلم باسمك»، أو «طائفة هي الطائفة الصحيحة، وبقية الطوائف كلها غلط، أو هذه الفكرة هي الصحيحة وباقي الأفكار الأخرى هي خطأ»، هذا لا يقبله أحد. يعني وفق المنهج الجماهيري.. هذه الأشياء انتهت، إنها قديمة مثل الناس الذين يتكلمون عن الغول والعنقاء، ويتكلمون عن الأشياء الخرافية، هذه عوالم أخرى، يعني شخص يتحدث عن القرون الماضية، يتحدث عن افتراضية أن هناك حكومة وهناك حاكم، وهناك عبد محكوم، هناك سيد ومسود، هناك شخص يملك وآخر لا يملك، إذا كانت هذه موجودة فالنضال يجب أن ينصبّ هنا. العمل يجب أن ينصبّ على اقتسام الثروة، واقتسام السلطة، تحرير الشعوب، تحرير الناس من الحاجات، تحرير إرادة الناس.

طبعا لا يوجد عاقل واحد في العالم يقول ليس هناك داعي للتعبير، حتى في ظل القهر، وفي ظل عدم التقسيم، وفي ظل العدالة، وفي ظل عدم العدالة، لا أحد يقول أن الموضوع هو موضوع عدم تعبير أو عدم وجوده. التعبير قائم، والرأي قائم، ومطلوب في كل وقت، ولا يجوز الحيلولة بين صاحب الرأي وبين إبدائه، ولا يجوز الحيلولة دون صاحب التعبير وإبدائه لتعبيره كما يشاء أو كما يريد، إلى درجة أن الكتاب الأخضر يقول أنه حتى المجنون من حقه أن يعبّر عن نفسه.

إذا قلنا الآن – اليوم – في الوضعية القائمة حالياً، دعونا نتفق على أننا

نعبّر، ونعبر بحرية، وكل شخص يقول رأيه، وأن هذا حق طبيعي لكل الناس، وشيء ليس مخالفاً للحقيقة. ولكن في حق التعبير من الضروري أن نرى كم شخصاً سيعبر؟ سيكونون خمسة في هذه الصحيفة، وعشرة في تلك، ومائة في هذا الحزب، وخمسين في الحزب الآخر، والباقي! الملايين كيف تعبّر؟ من يعبّر عنها؟ من يعبّر عن الملايين التي لا تستطيع التعبير، أو التي لا تستطيع إيجاد وسائل تعبير، أو ليس لديها امكانية التعبير، هل ننوب عنها أو أننا نستطيع أن نعبّرعنها؟ طبعا هذا لا يجوز، لابد أن نسمح لهذه الملايين بالتعبير، لابد أن نجد هذه الملايين.

❖❖

القضية الأساسية هي قضية مصير الإنسان. من يتحكم به؟ الإنسان نفسه أم آخرون؟ إذاً الإشكالية الحقيقية والأزمة الحقيقية في النظام العالمي المعاصر والذي نحن جزء منه هي إشكالية السلطة، نظام الحكم، المشروعية، ادعاء التمثيل للشعب، ادعاء النيابة عن الشعب، إسقاط إرادة الناس، وأحياناً بموافقة الناس. في أحيان كثيرة يقول لهم هذا صندوقي أنا، وهذا صندوق فلان، فيأتي الناس ويضعوا في صندوقي، أو في صندوق فلان، وبعدها نأخذ هذه الأصوات بالحق أو بالباطل أحياناً، نزوّر ونقول إننا تحصلنا على أصوات أكثر، مثال على ذلك المشكلة الواقعة عند صديقنا موغابي، لا نعلم من أخذ أوراقاً أكثر، أهو الزعيم الثوري الذي قاتل بريطانيا وحرّر روديسيا (زيمبابوي)، أم الآخر الذي أتى به الملاّك ودفعوا له المال ويراد منه إعادة الأراضي للبيض.

من منهما تحصل على عدد أكثر؟ كل واحد منهم يقول أنا من تحصل على أكثر عدد، وبعد ذلك قيل إن الأرقام قريبة من بعضها وتقتضي إعادة

الإنتخاب وإعادة الصندوق، والسبب أنه لم يتحصل على النسبة المطلوبة وهي 51٪ أو 52٪ لكي يصبح رئيس وفقاً للدستور.

❖❖

لكن أنت تدعي أن تعبيرك هو تعبير الشعب.. لا!، إذا كان الشعب حياً يجب أن يُترك ليعبر عن نفسه، أنا لا أوافق أن تعبيرك هو تعبير الشعب، هذا الشعب أهو حي أم ميت؟! إذا كان حياً فيجب أن يُترك ليعبر بنفسه، وإذا كان ميتاً فدعونا ندفن جثته معاً، فأنت عندما يموت والدك تدفنه ولا تحمله على كتفك، فإذا كان الشعب ميتاً لندفنه معاً! وإذا كان حياً فليأتي، أما أن تتكلم أنت باسم الشعب، وأتكلم أنا باسم الشعب، ويتكلم شخص آخر باسم الشعب، هذه هي الأزمة الحقيقية.

هناك نخب لديها أغراض، وهذه الأغراض في الحقيقة أغراض معروفة على صعيد طبقي، على صعيد سياسي، على صعيد عقائدي، على صعيد مصلحي، إلى آخر التصنيفات، فهي متعددة وكثيرة ولا يمكن احصائها.

لكن في النهاية الحرية ليست محل نقاش أبداً، لا بين الثوريين، وخاصة في المدرسة الجماهيرية، الحرية هي كل لا يتجزأ وليست محل نقاش، الحرية ليست محلّ شك أبداً، وليست محل أخذ وعطاء، وليست محل مساومة.

يقول أحد أنا أعطي الحرية، ويقول آخر أنا لا أعطيها، ما هي الحرية؟ هل هي حرية رأس المال؟ هل هي حرية الإستغلال والشركات المتجاوزة للجنسية؟ هل هي حرية الأساطيل، والقوى العسكرية، وتغوُّل رأس المال، وتغوُّل الإمبريالية، وسعارها الشديد، واجتياحها لقارات العالم، واحتلالها لدول الشعوب الآخرى؟ ما هي الديمقراطية؟ ألم يقولوا أنهم أتوا إلى العراق

من أجل أن نعمل الديمقراطية؟ إذا لم أصدّقهم أنا هناك الآلاف من الناس صدقوهم، يعني القصة كلها متوقفة على أن نحدد أين هي الملفات الأساسية بالنسبة للإنسان المعاصر.

أنا لا أقلل أبداً من أهمية الرأي، ها أنا أعيدها للمرة الثالثة، وحرية التعبير. أنا لا أقلل من هذه الأشياء، ولكن هل هي القضية الأساسية؟ أم أن هناك ما هو أكثر أساسية منها، وهي قضايا متفرعة عن صراع اجتماعي حقيقي بين الشعب وبين أعدائه الظاهرين والمتسترين. من هو الذي من حقه أن يحكم، ومن حقه أن يسيّر، ومن حقه أن يدير البلد؟ هذه الأسئلة هي الأسئلة الحقيقية، أما بعد ذلك فحق التعبير لا أحد يعترض عليه. أنت ناقش كما تشاء، والآخر يقول رأيه، لا مشكلة في ذلك، نحن لو عبّرنا كلنا، وتكلمنا كلنا، لا مشكلة في ذلك، لكن هل نحن نعبّر كلنا؟

حسنا كم ليبي الآن يلقي محاضرة في هذه القاعة؟ كم ليبي يسمع؟ وكم ليبي يكتب في جريدة؟ وكم ليبي يؤلف كتابا؟ والبقية كم نحسبهم كم يكون عددهم ؟ القضية الحقيقية هي هؤلاء الناس الذين لا يكتبون في الصحف، ولا يتكلمون في الإذاعة، ولا يحضرون هذه المحاضرة، ولا يلقون محاضرات من هذا النوع، ماذا نفعل بهؤلاء؟ هؤلاء نستخدمهم كسلعة، نجعلهم بضاعة نتاجر فيها، نساوم فيهم، نضللهم، نكذب عليهم، نخبرهم أن أمريكا ستحضر لهم الجنة على ظهر حمار، ونخبرهم أن الشركات القادمة والإحتلال الرأسمالي وكل هذه الخيرات مصبوبة عليكم من السموات السبع.

إذاً إشكالية السلطة تفرض في الحقيقة بالفعل، إشكالية المشروعية التي أساسها الديمقراطية والحرية، كلما غاب الشعب فقدت المشروعية، انتهت

الشرعية من أي نظام سياسي. إذا الشعب غير موجود، هناك نائب عنه سواء كان حزباً أو نواباً أو أياً كان، إذاً الشرعية سقطت بغياب الشعب، اللحظة التي يتم فيها تغييب الشعب تنتهي الشرعية، تنتهي المشروعية نهائياً، يصبح الموجود نوع من النصب، نوع من الاحتيال، نوع من السرقة، نوع من اللصوصية.. لماذا؟ لأنه تم تغييب صاحب الحق، وحل محله من ليس له حق.

الثروة! الثروة للجميع، يوم يغيب الشعب عن السيطرة على الثروة ولا يتم توزيعها كما يطرح قائد الثورة، أو على الأقل يديرها هو بنفسه بصيغة يرتضيها، كما يراها هو نفسه، بإرادته، بدون أن يمليها عليه أحد، بالطريقة التي يختارها والتي يراها، لأن كل شخص يفكر في مصلحته، وكل واحد يفكر في دخله (مأكله، مشربه، أبنائه، التعليم، البيت الذي يسكنه، الشارع الذي يسير فيه، الطريق ووسيلة المواصلات) هذه قضايا الناس الحقيقية.

هل الناس فلاسفة؟ ليس جميع الناس فلاسفة، لكن كل الناس سياسيين، لأن هذه هي قضايا السياسة، ليس جميع الناس علماء دين، ولكن كل الناس سياسيين، مثلما كل الناس متدينين. صحيح ليسوا جميعا علماء دين، لكن جميعهم متدينين. وبالتالي الناس هم أصحاب الحق، وهم الذين تضفى عليهم المشروعية، وهم الذين يستحضرون الشرعية فإذا غابوا فقدت معهم، مع تغييبهم، انتهت الشرعية.

أي واحد يُغّيب الناس ليس لديه شرعية، ليس لديه مشروعية. إذاً في هذه الحالة الناس لو نسوا أنهم جماعة وأنهم مجتمع مدني (مدني يعني ناس يسكنون المدن، ومصالحهم مسنودة على مصالح بعضهم البعض، أي أن مصلحتي مسنودة على مصلحة الآخر والأخر وهكذا، لو أنني نسيت أن

مصلحة مصلحتي هي نفسها مصلحة الآخرين، وأني لا أستطيع أن أحصل على مصلحتي إلا إذا تحصل الآخرون على مصالحهم، لو نسينا وتَغَوَّلنا وأصبح كل واحد منا ينهب ويسرق ويطغى ويتجبر، ماذا يحدث في هذه الحالة؟ نعود لقانون الغابة، القوي يأكل الضعيف، وهذه ليست مرحلة حضارية، هذه مرحلة ضد حضارية، مثلما يحصل الآن في النظام الرأسمالي. هذا النظام ضد الحضارة، ليس نظاماً حضارياً، هذا ليس نظاماً راقياً، هذا نظام منحط. النظام الرأسمالي منحط أخلاقياً، ومنحط اقتصادياً، ومنحط سياسياً. النظام الرأسمالي لم يكن قط نظاماً حضارياً، ولا متقدماً، ولا أي شيء. لماذا؟ لأنه لا ينبني على أساس أخلاقي، الأساس الأخلاقي هو أن الإنسان كريم في ذاته، وبالتالي تكتسب حاجاته كرامة خاصة، لا تحتكر الحاجات، لا تسرق منه، ولا يقال له ليس لك الحق في أن تأكل، وليس لك الحق في أن تشرب، واذهب لتنام على الرصيف، اذهب تسول، أو امشي عاريا، لكي تأكل وتشرب!. هذا مرفوض.

لهذا يحمل الثوريون السلاح، لهذا يقاتلون، لهذا تقدم الأمم التضحيات، لهذا السبب، من أجل كرامة الإنسان، وضد الرأسمالية، وضد الإقطاع، وضد البرجوازية، ضد الناس المستغلين، ضد اللصوص والسارقين، وضد الحزبيين، وضد الناس الذين يحاولون استغفال الجماهير الشعبية والذين يتاجرون بالجماهير الشعبية ويحاولون تضليلها.

❖❖

